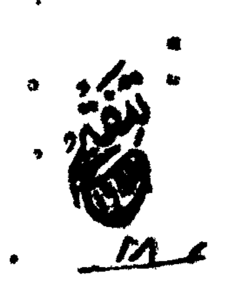


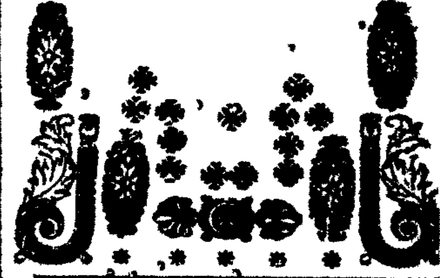
هذه حاشية من حواشي الاشارات
موسومة ومعروفة بالمحاكمات
مع حاشيتها ميرزاجان
عليهما الرحمة
والغفران





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآليه فى سمط التقرير فحرى بنا الآن ان ننهض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات انه ولى الخيرات **قوله** (هذه اشارات) انك قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفى فى اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهى قولنا زيد انسان تحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلى الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دأبهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل والجمل كالفروع فعند اتقان الاصول تكون الجمل معلومة بادنى



﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قال فى المحاكمات بل يكفى فى اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق) اقول لا يذهب على من تتبع فصول الكتاب ان كثيرا فى الاحكام المصدرة بالتنبية يستنبط من النظر فى الفصل السابق على طريق الفكر والاكتساب حتى ان بعضها مما يكون استنباطها من الفصل السابق لا على سبيل الاكتساب فالفرق بين البعض الاول وبين المصدر بلفظ الاشارة اما بسهولة الاكتساب فيها وعدمها فى الاشارة واما بان مقدماته حصلت فى الفصل السابق عليه بخلاف الاشارة ثم للمصدر بالتنبيه كما جاز اثباته وبيانه بتصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون بالتمثيل المزيل للخفاء عن نفس الحكم البديهى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات النبيهية كما قالوا فى الجزئيات المستنبطة من القواعد المنطقية البديهية وبعد ما علمت حقيقة الحال فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال فيها كانت والاصل مقدمة كلية يصلح آه) اقول الفرع مضايف للاصل فيلزم اخذ المضايف فى تعريف المضايف الاخر وهو

﴿ تنبيه ﴾

تنبيه فنص التنبيهات بالجل **قوله** (وانا اعيد وصيتى) فيه ثلثة اوجه الاول انه كان لبعض معاصريه من المشايخ الكبار القريب منه وضيع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه قبل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الاعن اهله ومستعديه فالآن ذكر تلك الوصية وقال انا اعيد وصيتى الثانى ان كل مؤلف فلابد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتأخرة فى ذهنه نزل ههنا ذكرها بمنزلة الافادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اى ساعيد وصيتى وهى ان يضن بهذا الكتاب وحينئذ لا حاجة الى عذر **قوله** (ان هذين النوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولاشك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة و زيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لايجدى له الا زيادة غباوة فلابد ان يضن عليه لانه حينئذ يكون ايقاع شئ فى غير موقعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلا جرم يقع فى الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هى انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل و بالعكس **قوله** (والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل) والعقل قوة للنفس تدرك بها المجردات والذهن قوة النفس مهيأة نحو الاكتساب والفكر حركة النفس الى المبادى لترجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه و بين المدرك مناسبة فلابد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يميز بين مبادى للمطالب وغير مباديها لم يكن مستعدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوايب لا تنتهى الى ما هى اليه والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان

تنبيها لان المشتغلين كانوا فيما فى القول والمعرف والبراءة متوجهة على العرف فى النقل المهم الالان يقصد بالفرع غير المعنى للمضايف الاصل كالمطلوب ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون الشئ مقدمة انما يحصل بعد جعله جزأ الحجة والمراد بالصغرى والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزأ التنبيه ليتناول الاصول والقوانين المنطقية التى تكون جزئية لها كالاصول البديهية كقولهم كل موجبتين كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل تكون بديهية مستغنية عن القوانين المنطقية ولهذا كان العلوم المتسقة المنتظمة كالهندسة والحساب التى يكون براهينها واقعة على الهيئة الجزئية البديهية الانتاج لا تحتاج الى القواعد الكلية المستنبطة منها زيادة احتياج لكن قد ينبه عليها بهذا الاصل للاصولية والقضية الكلية التى ليست لها جزئية حتى تحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق التنبيه لا يسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية ثم افاد بعض المحققين لتوجيه تقييد الصغرى بكونها سهلة الحصول بان هذا التقييد للتخصيص وانه لاخراج كون القضية الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لا يكون سهل الحصول فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة اليهما وانه يظهر لمن تتبع مواد الاستعمالات ان القاعدة هى المقدمة الكلية التى يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى واقول كلام الحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث قال مثلا اذا قرر ان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم سهل الحصول آه والمناقشة فى ان حمل الحيوان على زيد لا يحتاج الى استنباطه اصلا لا ينبغى ان يخفى على الاعوقية ويرد على هذا التوجيه انه يلزم خروج بعض مسائل المنطق عن ان يكون قانونا

مع انهم بأسرهم اشتغلوا في رسم المنطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل حد كذا لما اشتهر بينهم ان معرفة
كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون
حدا تاما متعسر بل متعذر فان قلت لعل هذا القائل يلتزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس
الى جزئيات مستنبطة من صغريات
سهلة الحصول كما في قولهم الكلي
مثلا جنس الخمسة والمقول على
كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب
ماهو فصل الجنس لان ما ذكرت
من التعسر والتعذر انما هو في الماهيات
الحقيقية دون الاعتبارات اذ كل
ما اعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها
اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر
خارجا عنها كان عرضيا على ما هو
المشهور بينهم قلت هذا القائل ذهب
الى ان المراد بالمقول على كثيرين
في تعريفات الكليات الخمسة
ما يكون مقولا عليها بحسب نفس
الامر حتى لا يلزم كون الانسان
جنسا بالقياس الى الفرس والحمار
وايضا لو اكتفى في المقول على كثيرين على
ما هو بمجرد فرض العقل لدخل العرض
العام في الجنس والخاصة في الفصل
في الماهيات الحقيقية لان العقل لا يشتبه
فيها بين الجنس والعرض العام
وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز
حمل الاول على كثيرين مختلفين
في جواب ما هو وحمل الثاني على
كثيرين في جواب اي شيء هو
في جوهره والقول بان اطلاق القانون
على مثل هذه القاعدة لعله على سبيل
التغليب والتوسع مما لا وقع له والجواب
ان صدق الجنس على مفهوم الكلي
مثلا ليس بمجرد فرض العقل بل
بحسب نفس الامر فلو حمل المقول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب
نفس الامر كان مفهوم الكلي داخلا فيه ولم يلزم محذور فليتأمل ويرد على ما ذكره من المثال انه سهو لان القاعدة
بالنسبة الى فرع القاعدة اي الفرع لا بد ان يكون محمولها عين محمول ذي القاعدة وكذا لا بد ان يكون موضوعها

على سبيل الندرة فكان اقرب انسياقا الى التحقيق والتقريب في السبق
ظاهر **قوله** (والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع) المصدر
نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاشياء الجامدة كالتحجر من الحجر
والتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم
الجامد فالتجوهر بمعنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة
اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر يجوز ان يكون ماخوذا
من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا
من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ايضا مما لا يكون حقائق فتصير
حقائق والجواب انه لا شك ان معنى التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن
الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يكون التجوهر على انه
حقيقة في معناه اعني الصيرورة والتجوهر صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن
وهو محال ولا على انه مجاز كانه استعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام
لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه
مركب من المادة والصورة وتعيين الحاصل منه لم يكن مقصودا فيه غير
متبع واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما ان يوخذ التجوهر
على الحقيقة اعني الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما
لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة
وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعني
تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا
يعلم تزييف ما قيل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبته المتكلم
وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند المصنف والجسم
الجوهري معرفة فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** (واعلم
ان هذا النمط يشتمل على مباحث) الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم
ليس بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة
ثم يشرع في بيان احوالهما وفي اثنائه يثبت تناهي الابعاد
والبحث عن الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات
المادة والصورة واحوالهما الهي فقد خلط مباحث الطبيعي بالمباحث الالهي
وانما خلط ذلك لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة
التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي

اهم من موضوعه وشيء منهما لم يتحقق في كون النفي والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث مساوية
لقائمتين واظنه من طغيان القلم (قال المحاكمات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان
التفاصيل مستفادة من الجمل على ماذكره الشيخ في صدر الكتاب ولاشك ان المستفاد منه اجلى
واظهر بالقياس الى المستفاد ناسب
التنبيهات للجمل او يقال لما كان
العلوم الاجمالية اظهر واسهل
واخص بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واعز واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالنظريات كما ان الاجمالية اشبه
بالبديهيات ناسب التنبيهات للجمل
هذا واما ماذكره صاحب المحاكمات
فيرد عليه ان هذا انما يصح لو كان
الاحكام المصدرة بالاشارة مفصلات
الاحكام المصدرة بالتنبيه وهذه
مجملات لها ولايخفى على المتتبع انه
ليس كذلك واظن مراده لما كان
الجمل مستفادة من التفاصيل
كان الفروع مستفادة من الاصول
ناسب التنبيه الجمل ويتوجه عليه
انه حينئذ لاشك انه كما يستفاد الجمل
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجمل في كثير من المواد فحينئذ لاوجه
لاختصاص الجمل بالتنبيه بل لو قال
وتنبيهات على تفاصيل لكان مثل
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التنبيه بالجمل
لابالاصول لاوجه اختيار الجمل على
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشريف قدس سره وجه
آخر وهو انه لما كان معظم الغرض
من الاصول فروعها ومن الجمل
تفاصيلها ولما كان التفريع
محوجا الى نظر زايد وتجشم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات
الاصول والتنبيهات الجمل انتهى اقول لايذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
والتنبيهات للجمل باعتبار الغرض المقصود منهما والا فما ذكره يدل عليه فما دفع ما اورده عليه بعض المحققين من ان هذا

اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلابد من تحقيق ماهيته المؤلفة
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما
في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لايق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي
لايتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لايتجزى
واما تناهي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ماسيجيء ولهذا اورده في اثناء الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لاسبيل
الى معرفة امور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها وللمحسوسات
على الاطلاق مباد ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم ونعني به العدم
المطلق بل عدم شيء عما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم
لامطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة
والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية
استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لاحيثية الحركة والسكون
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لايكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع مايطلب له اعراض
ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات الفروع لاللاصول والتنبيهات التفاصيل لالجمل ولايرد على هذا الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لاللاصول والتنبيهات للتفاصيل لالجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهل عليك تفريعها وتفصيلها الان كون التفصيل اسهل من التفريع لاينافي اشتراكهما في مطلق

السهولة اذلا شك انه بعد تحصيل الاصل كان استخراج الفروع اسهل مما اذالم يحصل (قال المحاكمات لماكان التفاصيل كالاصول) اورد عليه المحقق الشريف قدس سره بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ في صدر الكتاب سهل عليك تفريعها وتفصيلها الدلالته على انه التفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول واجاب عنه بعض المحققين بان ما ذكره في المحاكمات لاينافي مايفهم من كلام الشيخ لان الجمل مأخوذة من التفاصيل ابتداء ثم التفاصيل تستفاد منها دواما واستحضارا كما ان من اراد ضبط امور يستقصيها اولا ثم يضبطها مجملا لئلا يحتاج في التفصيل في ثاني الحال الى استقصاء جديد اقول المتبادر من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء وتحصيلها واحداثها منفردة متمايزة خصوصا اذا جعل قرينا وعديلا للتفريع المراد منه تحصيل الفرع واستخراجه حدوثا لادواما ولعله قدس سره حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول اومى الى ذلك والاوفيه بين قال المحاكمات فيه ثلثه اوجه اقول ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو انه لماذكر في اول كتابه مايدل على ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده وكذا ذكر انه يستبصر بها من تيسرله ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ
الفطانة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلا لها فينبغي ان يضن بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانيا بما علم التزاما فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اصيد وصيتي واكرر التماسي هو اني

الالهي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلوكان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي لايبحث فيه الاعن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لايلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية مافي الباب ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل للالهي فلانها احوال لاتحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة اوعن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لايتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي امانفي الجزء فلان عدم التركب من الاجزاء التي لاتتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لاينقسم الاالى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لاتتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر لايقال غاية مافي هذا البيان ان التجزية والتناهي من عوارض الجسم لكن لايكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه معارض له من جهة الحركة والسكون لانانقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على مااشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض الاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك استقراؤك المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى اوتتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهيه في الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولاتناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهرة

اوصى مرة بعد اخرى والنفس كرة بعد اولى و يقرب عنه بحسب المعنى قولك لبيك وسعديك الباب بعد الباب واسعادا بعد
اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الديباجة وقد جرت العادة
بتأخرها وضعا عن التصنيف فيكون مضاه اعيد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

عما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية
عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لوكان كذلك لكان علم الطب
ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانهما باحثة عن احوال
لا يعرض الجسم الطبيعي نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا
الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة
التشكل اوغير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانهما تنظر
الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا تتوقف الا على
جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه
العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة
قوله (الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي) الجسم مقول بالاشتراك
على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه
بعد ما كيف ما كان وهو الطول و بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو
العرض و بعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض
ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة
والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك
الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه
ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار
تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية
الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض
ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان
لان مناط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم
يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة
مطلقة فالتعريف بالملازم مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف
لكونهما من العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان
استعملها في مواضع عديدة الامكنة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر
كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن

(قال المحاكمات فان قلت الوهم
انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات والعقل مدرك الكليات)
لا يخفى عليك ان المستفاد من كلام
الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن
متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة
لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم
انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية
فتعين ان يكن مدركها العقل لكنه
لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل
العقل مدرك لما عداها اذ العقل مدرك
للجزئيات المجردة والكليات وذلك
لان الدلائل المذكورة لان المتصل
لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها
انما يدل على انه لا يمكن له ادراك
الجزئيات المحسوسة او المتعلقة بها
ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات
المجردة لكنا اذا راجعنا وجداننا
لم نجد ان شيئا من الجزئيات
المجردة كان مدركا لنا على
الوجه الجزئي فانا انما ندرك انفسنا
بالعلم الحضوري وليس الكلام فيه
وندرك نفوس غيرنا وسائر المجردات
الاخر بالوجوه الكلية فصرح في الكلام
الاول والثاني بما لا مجال للنزاع فيه
وحصل مقصوده ثم لا يخفى ان بناء
كلام صاحب المحاكمات على ان المراد
بالعقل القوة النظرية التي للنفس
لا النفس وعلى ان الوهم رئيس
القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

المعارضة بخصوصها والا فقد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على
المعقولات بان لها حيزا وجهة الى غير ذلك (قال المحاكمات والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن)
وهو مع القول بمكن منع استحالته بالسند ما ذكره بعضهم من ان الصور النطقية للجواهر كانت كيفا في العقل

واذا جدت فى الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلابا حقيقة بل الصيرورة الحقيقية ان يصير زيد مثلا عمرا بان كان هنالك شئ يكون زيدا وعمرا لا بان زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمرية مثلا على ما صرح به الشارح فى شرح كلام الشيخ فى النمط السابع من الكتاب قلت لاشك انه يطلق فى العرف اواللغة الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال فى المتعارف المشهور صار الماء هواء بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون اطلاق الجوهر المأخوذ فى مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقى للفظ الجوهر هو المعنى المجازى للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشئ فى قوله صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه و يشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لا امتناع لخلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنسا له اولازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح فى التجريد من ان الجوهر بعد من ثوانى المعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا وان حمل المعقول الثانى على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق فى كتاب التجريد المعقول الثانى على ما هو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثانى العارض الذى لا يحاذى به امر فى الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾ بعد هذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجعل ولا يقتضى تقديم المجعول على المجعول اليه تقدما زمانيا بل يكفى فيه التقدم بالذات لانهم قالوا بتحقق الجعل فى القدماء بالزمان وايضا قد تقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون مجعولة للجاعل بخلاف الذات

ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلاثة و يرد عليه ان السطح خرج بالجوهر و يمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهى جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعى و بين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشتمل المتصل والمنفصل و يخرج بالمتصل المنفصل و بقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما فى تعريف الجسم الطبيعى فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل فى الجسم التعليمى لوجدت فى الطبيعى لان التعليمى سار فيه فلا تكون مفروضة فى الطبيعى هذا خلف بل المراد الامتدادات فى الجهات فان الجسم التعليمى وان كان امتدادا واحدا ساريا فى سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة فى جهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعى ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعنى بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة فى الجسم التى هى الجسم التعليمى الموجود فيه بالفعل اما لازما كما فى الافلاك اوغير لازم كما فى الشمعة التى يتغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعى بالابعاد بهذا المعنى لانها هى الكمية التى تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمى بها لان حقيقته تلك الكمية السارية فى الجهات الثلثة وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهى فى اى جهة كانت بالسطح ولاشك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هى نهايات الجسم التعليمى فيكون الجسم التعليمى ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعى متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعى وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لامزيد على هذا التصوير للجسم التعليمى **قوله** (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان هذا التعريف حد الجسم الطبيعى لكن الشيخ قال فى الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم مايوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لايكون حدا ثم ان الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واى ذى قدم فى علم يزعم ان الجسمية المحققة انما حقيقتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوه بتحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لافى موضوع والموجود لافى موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لافى موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثانى ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطئة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطئة فهى لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شئ ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال الجنسية فى ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لانسلم احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر فى صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التى عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

الذات حتى جعل بعضهم المجهولية معرفا للعوارض وعدمها معرفا للذاتيات قال الشيخ فى المقالة الاولى من منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوزان لايكون له فى الوجود الاخر ﴿ ٩ ﴾ وربما كانت له لوازم تلزم من حيث الماهية لكن الماهية تكون متقررة اولا ثم تلزمها شئ هذا كلامه وهو صريح فى ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية ومتاخرة عن وجودها المطلق فتحقق الصيرورة والجعل بين الماهية وبينها (قال المحاكمات الان صيرورة الشئ حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا فان الحقيقة هى الماهية الموجودة فهى قبل وجودها لاتكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الواقعة فى تفسير لفظ الجوهر تتناول المعدوم والموجود تتناوله ايهما واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجى والمعدوم الخارجى والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت بمعنى الماهية الموجودة فى الخارج فلم تتناول المعدوم الخارجى وحمل الموجود الواقع فى تعريف الحقيقة على الموجود المطلق فاسد لما ذكر الشيخ فى الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان مايوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن على وجودها فى اثناء العلم انما هى حدود بحسب شرح ﴿ ٢ ﴾ الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صار تلك الحدود بعينها حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لايخفى على الناظر فيهما انهما صريحة فى ان المراد من الوجود المأخوذ فى مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجى فاندفع ما اورده بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة فى تفسير

الجوهر بالاول اوالثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك اذا فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة وايا ما كان لايكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لايلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لايكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثانى ففيه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدئه اعنى قابلية الابعاد جزأ للجسم وليس كذلك بل هى عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك لايقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعنى الذات التى من شأنها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدئه وهو الجوهر الذى من شأنه النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التى من شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل له قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو هو بل جزئه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم الثانى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعا لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهى ليست بفصول الثالث قوله اى شئ من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل هناك اما مفهوم الشئ وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه قبول الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض فلايكون مبدأ الفصل **قوله** (ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا) لما تبين ان هذا النمط فى تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم اعنى مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ممة رمعاوه فى علم النمط ان تحرير محل النزاع

الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الافيه كيف والمعدوم المطلق لاذات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال فى تفسير الفصل انه كلى مقول فى جواب اى شئ هو فى جوهره اى فى ذاته وكانه اراد ان الحقيقة تناول المعدوم الخارجى تناول الجوهر له ومقصود المعترض من ان الحقيقة هى الماهية الموجودة مطلقا فلا يرد ما اورده عليه انتهى وذلك لما عرفت ان الوجود المأخوذ فى مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجى لا المطلق ثم لو سلم ان المراد هو الوجود المطلق نقول صيرورة الشئ موجودا مطلقا محال على رأى هذا المحقق لانه صرح بان جعل الشئ شيئا يقتضى ان يكون للمجعول تحقق قبل وجود تحقق المجعول اليه ويمكن ان يقال جعل الشئ موجودا مطلقا متأخر بالذات عن جعل الشئ اى الجعل المتعلق بنفس الشئ وهذا التقدم يكفى لتقدم المجعول على المجعول اليه لان فعلية ذات المجعول يكون متقدما حينئذ على المجعول اليه وان لم يكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من ان فعلية الذات متقدم على الوجود طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة الشئ موجودا مطلقا وان كان محالا على راى هذا المحقق لكن المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الموجود المطلق بل الماهية الموجودة بالوجود المطلق فاللازم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب ولا محذور فيه بل هو ضرورى هذا ذكر قدس سره بعده وايضا [illegible] ان صيرورة الشئ حقيقة [illegible] بعدما لم يكن كصيرورة [illegible]سانا او جسما محال لان [illegible]وم لفظة الحقيقة بعدما لم يكن متصفا به محال فنشاء الاعتراض اشتباه العارض [illegible] عليه ان لفظ الجوهر المشتق منه التجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم [illegible]جب الحكايات ان صيرورة الشئ انسانا مثلا محال كان خروجا عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

المحقق المذكور بانه لم يتم به اصل المدعى وهو ان الجوهر ليس مشتقا من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة اذ ماذكره على هذا التوجيه لاينفي كونه مشتقا من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا اقول وعلى هذا يمكن ان يقال على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع صيرورة

الشئ حقيقة بالمعنى المراد اى صيرورة الشئ فردا لمفهوم لفظ الحقيقة والماهية ان كون الانسان مثلا ماهية من الماهيات امر عرضى له وجميع العرضيات مجعولة بجعل الجاعل فصح انه صار ذاتا وماهية على ان الماهية والحقيقة من المعقولات الثانية وكانت منفكة عن الشئ في الوجود الخارجى فاذا كان الشئ الموجود في الخارج صار موجودا في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتا فيه صدق انه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكمات او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم ا.) اقول لايخفى ان التوجيه الذى ذكره للكلام منقول عن الامام بعيد عن اللفظ ويحتاج الى تكلف لايخفى على الناظر (قال المحاكمات ومن هذا يعلم تزييف ماقيل ان الوجه فى هذا المقام آ) قال المحقق الشريف قدس سره لانه الجسم التعليمى وقد اورده المتكلم فى تعريف الجسم الجوهرى فتراآى من ذلك بحسب زعم المصلى ان المتكلمين يزعمون انه عرض فاراد اثبات جوهريته وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على انه رسم للجسم الطبيعى فمن اين ايهام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف اقول كون هذا التعريف مما ذكره الحكماء ايضا لاينافى ايهام العرضية وكذا كونه رسما لان رسم الجوهر لابد ان يكون محمولا عليه مواطاة وحقيقة العرض لايكون محمولا على الجوهر مواطاة الابتاو يل فهذا يكفى للايهام المذكور نعم لو قال هذا القائل لانه الجسم التعليمى وقد اورده الحكماء والمتكلمون فى تعريف الجوهر فتراآى من ذلك انه عرض فاراد ازالة هذا الوهم باثبات جوهريته لكان اظهر واصوب (قال المحاكمات فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما) الظاهر ان اثبات وجودهما

بامرين احدهما بايضاح مايقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح والآخر بتقرير الاقوال الواقعة فى المبحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين الطبيعى والتعليمى والنزاع لواقع بحسب التركب من الاجزاء او المادة والصورة ليس فى الجسم التعليمى بل فى الطبيعى قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا فى المركب بل فى المفرد حرره بذلك فازال الابهام الذى فى صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعنى بسبب الاشتراك اللفظى والتواطؤ ثم شرع فى تحرير الاقوال حتى يقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفى حصر المذاهب فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية فالاول مذهب محمد الشهرستانى والثانى مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلوا ما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين اولايكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لايخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس اولايكون اجساما صغارا وهو مذهب بعضهم فان من الناس من يقول بتركب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر فى هذه المذاهب الاربعة فاسد لان مالايكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما ان يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل اولايكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التفصى عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجوهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة القائلون بان المركب من الجوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لايكون جسما الااذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط فتكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لايقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهى مقادير واعراض وذلك ظاهر واما مذهب ذيمقراطيس فليس فى الجسم المفرد والكلام فى الجسم المفرد نعم لو حرر

واحوالهما من تتمة اثبات وجود الجسم ومن قبيل المبادى التصديقية (قال الحاكمات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و يسكن بالفعل آه) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون فى جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذى كان عرضا ذاتيا

بحث للموضوع هو خصوصية الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا فى الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا كون الحمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المحاكمات اما انها مصادرات فيه فان اثبات موضوع العلم اه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصادرات فى العلم الطبيعى والاولان اشمل من الثالث من جهة جريانهما فى غير الطبيعى والثالث اشمل منهما من جهة شموله لبحث التلازم والتشخص دون الاولين هذا ورد على الاول انا لا نسلم ان العلم بوجود الشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وكذا اثبات الشئ للشئ فرع لاثبات الشئ فى نفسه قلت اما المقدمة الاولى فممنوع والا اشكل الامر فى حمل الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت الشئ للشئ لا ينفك عن ثبوت الشئ فى نفسه وعلى هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثانى ولو سلم فلا نسلم انه اذا كان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت الشئ ومتأخرا عنه كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته فى نفسه وايضا لو كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته فى نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشئ

من هذا القبيل فيلزم توقف الشئ على نفسه والا فيلزم التخصيص والاستثناء فى المقدمة التى جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا ثم اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع فى الخارج وحينئذ نقول

محل النزاع بالجسم البسيط اعنى الذى لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فصله الامام فى الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل و بعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفى قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء **قوله** (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه فى كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ اخس فلهذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى الحس واما فى الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل فى نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافى الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدمر ذلك فى المنطق الثانى ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون فى الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم وهى المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ مكان ملزومه فى تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اعلى الاحوال المثبتة في العلم انما يثبت فيه للموضوع في الذهن بأن يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم لو قيل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لكان صوابا ويمكن دفعه بأن المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن في العلم الذي كان الموضوع موضوعه فالموضوع اذا اثبت له المحمول في الذهن كان الموضوع موضوعا باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق الشريف فان قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والا يلزم الدور والتسلسل وكذا قول من الوجه الثاني فان الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة الخارجية بناء على كونه مشتركا بينها اقول ما ذكره من السؤال الذي مرجعه التخصيص في المقدمات اليقينية العقلية مما ذكره الامام وقد عرفت فساده فان مثل هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات الخطابية دون البرهانية واما ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلق في العلم وادعى انه يلزم منه الدور او التسلسل بناء على كون الوجود داخلا في تلك الاعراض فالايراد بكون الوجود مستثنى من الحكم بان ثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على انه يعم جميع الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح ان يجعل وجها على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطالبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكيم الذارق في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك اليهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء في سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاثارة التخيل ثم الخطابة حتى يجدي الظن بالمطالب ثم الجدل للاقناع والالزام عند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب بداء الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرح وابه فاما الذي يلزم دعويهم فاثنان احدهما ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم فالاخيران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا

المطلق او الخارجي وحينئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشيا
لئلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يختص
الواجب ولايخفى ان هذا لكلام منه قدس سره يهدم

المذكور اذ بعد التخصيص يختص
الوجود بالموضوع الذى يبحث
عن اعراضه الذاتية فى العلم المعروض
وان كان فى نفسه محل نظر اذ التخصيص
فى الوجود ان كان بكونه وجود
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
بكونه مبداء الممكنات لم يكن الدليل
المذكور لاثبات الواجب مفيدا له
(قال الخ فلانها احوال لايحتاج
الى المادة آه) قيل كلامهم فى تقسيم
الحكمة الى اقسامها يدل على ان
هذا التقسيم على ملاحظة حال
الموضوع انه مفتقر الى المادة فى
الوجود والتعقل او الثانى فقط اوغير
مفتقر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها
حال المحمول انه مما يفتقر الى المادة
ام لابل الوجه ان يقال البحث عن
عن الهيولى والصورة بحث عن
امور لايفتقر نفس تلك الامور الى
المادة لان المادة لايفتقر الى نفسها
وكذا الصورة لايفتقر الى الهيولى
فى التعقل وهو ظاهر ولا فى الوجود
لان الامر بالعكس واقول مرادهم
بكون الموضوع مما لا يفتقر او يفتقر
هو الموضوع من حيث هو
موضوع لاذاته وسيجئ ما يزيدك
بيانا والوجه الذى ذكره مردود
بان مباحث الهيولى والصورة
يمكن ارجاعهما الى مباحث الجسم
الطبيعى وهو مما يفتقر الى المادة
فى الوجود والتعقل فلم يثبت بما ذكره كون تلك المباحث من الالهى مطلقا قال الشيخ

مقدمات من حفظ الوضع و بنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ماينافض
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار فى الحكم الثالث الى وجوه
القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة
فى الثلثة الا انه جعل فيما سيجئ اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه
منافاة وفائدة دخول قد فى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء
الصلبة لاتنحصر فى الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لاتنحصر فى القطع
بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك والفرق بين الكسر
والقطع ان الكسر لايحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه
والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما و بين الوهم
والفرض انهما يؤديان الى الافتراق فى الخارج دون الوهم والفرض والفرق
بينهما ان الوهم يقف فى القسمة والفرض العقلى لايقف اما ان الوهم
يقف فيها فلوجهين الاول انه لايدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن
الحس ولا يدركها الوهم فلايقوى على قسمتها وثانيهما انه لايقدر على
ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لاتقوى
على اعمال غير متناهية ولانه لايدرك الا الامور الحسية وهى متناهية
وحينئذ يلزم وقوف الوهم فى القسمة بالضرورة واما ان العقل لايقف
فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
المتناهية فيكون مدركا لها فلاوقوف له فى القسمة ولقائل ان يقول السؤال
فى هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست
من المعانى المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلايكون
الوهم قاسما لها الثانى هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس
بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة و يمكن الجواب عنهما
بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان
القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك المعانى
والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضى
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لاتعمل فى المحسوسات
بعمل الاولى الوهم فيه مدخل ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل
فى ادراك المعانى صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

﴿ والاعمال ﴾
فى الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها فى الالهى وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
الاول ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذ هذا القسم

مع الاقسام الاخرى اشتركت فى ان نحو البحث عنها ماهو من جهة معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو متحد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير متحد وبالمادة وكان لايخرجه تعلق مابحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المعتبر فى الافتقار الى المادة ماهو فى جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وماذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المعتبر ماهو فى جانب الموضوع صحيح ايضا والتوفيق بماذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول فتأمل (قال المحاكمات فلان عدم التركب من اجزاء لاتتجزى من اعراض الجسم الطبيعى) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السلب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضا له لاستحالة تركبه من اجزاء لاتتجزى عندهم فلا يكون ذلك من شانه واما ان مامن شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه فى اعدام الملكات فالصواب ان يقال ان نفى الجزء فى قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ماذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكمات فصرح عند قوله احدهما بحث عن تناهى الجسم ولاتناهيه فى الانقسام والصغر فلو قال قدس سره فالاولى بدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكمات ولان تجزية الاجزاء آه) قال المحقق الشريف قدس سره ان اراد بتجزية الاجزاء انفصال بعضها عن بعض اخذ وبعدم تجزيتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المنفاصلة بعد اتصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال عارضا الا بالقوة وان اراد بالتجزية امكانها فهى عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث

والاعمال الحسية فهو الوهم وقوة اخرى هى انزل فى المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف فى القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سيأتى لاسيما الوهمية لاتقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما فى هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان فى قوله انه لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره مساهلة لان قسمة الشئ يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل مايقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لايكون قادرا عليه لكن المراد انه لايقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لايدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لانسلم ان الوهم لايقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لايقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولانسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما فى النفوس المنطبعة الفلكية لايقال المراد ان الوهم لايقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لايقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لايراد فى العرف واللغة باحاطة مالايتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهى المحسوسات والمعانى المتعلقة بها فهو ممنوع اذ لادلالة عليه قطعا وايضا ان يريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لايحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق فى ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لايقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لامعنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لايستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك فى غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح **قوله** (ولايعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لوكان مركبا من اجزاء لاتتجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين اولا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثانى وهو تألف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتألف بالضرورة والثانى الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

هي اجسام اقول بناء كلامه على حمل تجزية الاجزاء على تجزية الجسم الى الاجزاء لا على تجزية الاجزاء في انفسها الى الاجزاء ولا يخفى ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حمل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين بان المراد تجزية الاجزاء انقسامها بالفعل الى اجزائها او بعدم تجزيتها عدم انقسامها كذلك مع ان من شانها ذلك وكلاهما من عوارض الاجزاء التي هي اجسام طبعية لانا اذا قسمنا الجسم بنصفين مثلا ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين وامسكنا عن القسمة فالنصفان قد تجزيا الى نصفين الذين هم ربع الجسم وكل من الربعين لم يتجزيا مع انه من شانهما ذلك والنصفان والربعان اجسام طبيعية فصح ان تجزية الاجزاء اوعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الايراد عن كلام صاحب المحاكمات وذلك لان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها بهذا المعنى وان كان عارضا لجميع الاجزاء الموجودة بالفعل لكن هذا لا يكفي في صدق القضية الكلية بل لا بد من العروض لجميع الاجسام الطبيعية بان يقال كل جسم فاجزائه اما كذا واما كذا ولا يخفى انه لا يصدق على الجسم الذي لم يكن الاجزاء بالفعل ان اجزائه منقسم بالفعل اوغير منقسم لكن من شانه الانقسام اذ تحقق هذا الحكم فرع تحقق الاجزاء وايضا التجزي وعدمه من احوال الاجزاء لا الجسم الذي له اجزاء فالتجزي وعدمه لا يشمل جميع الاجسام التي لها اجزاء وان شمل اجزائها كما لم يتناول الاجسام التي ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا مبني على ماهو المشهور في تحرير المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى فجعلوا الموضوع كل جسم وما ذكره صاحب المحاكمات وتبعه المحققان من جعل التجزية صفة الاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض اوانقسامها الى الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيق للتجزية لان ثبوت التجزية للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون يلاقيهما بالاسر اولا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التاليف واليه اشار بقوله وهو مناقض للحكم الثالث في الثالث انها لا تقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كما سياتي وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الانفصال لان احد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه فيتجزى الوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول والثاني منتفيان بما ساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر وربما يبطل شئ بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظار احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل فيتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس

ليس له اجزاء لايصدق ان اجزائه اماكـذا واما كذا واما حمله على انه بيان لما هو الموضوع فى المسئلة حتى كان
المسئلة ان كل جزء اما يتجزى اولا ان العرض الذاتى المطلوب اثباته للجسم الطبعى هو امكان التجزى وعروضه للاجسام
من حيث هى اجسام اى عروضه لجميع الاجسام محذور لانه عرض ذاتى شامل لافراد
الموضوع على الاطلاق وذكر عدم
التجزية معه على سبيل الاستطراد
كذا عدم التناهى فانه لايعرض
لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان
ار بدانه حينئذ عارض لجميع الاجسام
ولا يختص بالاجزاء على مايشعر به كلام
المحاكات فناقشة تندفع بتحرير الكلام
ولايتوجه على المقصود بل الظاهر
فى المقصود ذلك لان قولنا كل جسم
غير مركب من اجزاء لاتتجزى معناه ان كل
جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية
وعند هذا ظهر ان حمل التجزية على
ماذكره المحقق هو الصواب لان
المقصود كون تلك الاجزاء قابلة
الانقسام الى الاجزاء لا انها قابلة
الانفصال الواقع وانفكاك بعضها
عن بعض ثم تختار ان المراد التجزية
بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع
مقابله لان كل جسم فاما اجزائه
موجودة منقسمة الى اجزاء كذلك
اوغير منقسمة الى اجزاء موجودة
بالفعل مع ان من شانه ذلك وهذا
ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما
ان اجزائه اما منفك بعضها عن
بعض اومتصل واحد فلا يليق بان
يكون توجيه هذه المسئلة ونقول
حينئذ اتصاف الاجزاء بعدم الانقسام
انما يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء
ولاشك ان اجزاء المتصل الواحد
موجودة بوجود الكل وهذا الوجود يكفى
بصدق الحكم الايجابى عليها كما يكفى بصدق الحكم بالحار والبارد عليها اذا كان بعضه حارا وبعضه
باردا ولو سلم فنقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه الموجودة بالقوة لاينقسم الى الاجزاء الموجودة
ومن شانه ان ينقسم اجزائه بالقوة ومثل هذا لايقتضى الا وجود الجسم (قال المحاكات والتناهى واللاتناهى انما يعرضان

لانهم قالوا الوسط فى الترتيب يحجب الطرفين عن التماس والترتيب ان يؤلف
الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولاتقدم ولاتأخر بين الوسط
المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط فى الترتيب لايحجب الطرفين
بل الوسط فى غير الترتيب وجوابه ان الجسم لوتألف من اجزاء متداخلة
وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقاة
فلا تألف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقى جميع الاجزاء المتداخلة جميع
الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولا والاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثانى يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء
حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لابالاسر لانسلم
انه يقتضى التجزية فان غاية مافى ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير
الجهات لايستلزم التغاير فى الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان
ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى
وايضا الجهتان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا وان كان
بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصول
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها
مع عدم التغاير فى الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لسائر اجزائها
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل
المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لايعنى ان له طرفين
احدهما مبدأ خط والآخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد
عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى اخر **قوله**
(فيلاقى غير مالقيه) الطرف لوداخل الوسط لكان للطرف حالان
حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط فى حال المماسة
وشيئا آخر منه فى حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين
فقال الشيء الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقى
من الوسط حال المماسة واليه اشار بقوله فيلاقى غير مالقيه وبالعكس
واشار اليه بقوله والقدر الذى لقيه دون للقاء المتوهم للمداخلة وهو
يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة
المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقى شيئا من الوسط حال المماسة
وشيئا اخر حال النفوذ وشيئا اخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط

للجسم من جهة آه) واعترض عليه المحقق الشريف قدس سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
عما من شانه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يمتنع عروضه للجسم على مذهبهم فكيف
يكون اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا له واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكمات بيان حال
التناهي واللاتناهي في العظم
كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة
مما سيجيء فانه اشارة الى برهان
تناهي الابعاد وليس فيما سيجيء بيان
تناهي الجسم في الانقسام
وكانه ترك بيان التناهي
في الانقسام واللاتناهي فيه لانه
قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
الذي لايتجزى من مسائل الطبيعي
اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام
السيد المحقق قدس سره هو ان
صاحب المحاكمات جعل الدعوى
ان التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم
مما يعرض الجسم بسبب المادة وما
جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية
فظاهر مما سيجيء آه انما يستلزم كون
التناهي واللاتناهي في العظم يعرض
الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان
التناهي واللاتناهي في الانقسام
والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله
مقصود المحاكمات بيان حال التناهي
واللاتناهي في العظم آه عين الاعتراف
لمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام
السائل في ان ما من كون نفي التركيب
من اجزاء لاتتجزى وتناهي الابعاد
من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي
لايكفي في كون البحث عنهما
من مسائل الطبيعي بل لابد مع ذلك
من بيان كون البحث عنهما من جهة التغير اي من جهة المادة وهو في صدد اثبات ذلك
فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء
الذي لايتجزى من مسائل الطبيعي فهو مسلم قال المحقق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصالا فيقتضي المادة

حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما لقيه
والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد
من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط
بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك
لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلقى
حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من
الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو
لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان
انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلابد
ان ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط
فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما
انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسة
غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشيء
وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف **قوله (ثم
طعن فيه بان هذا البيان اقناعي)** الاقناعي هو الدليل المركب
من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لابد لها
من اول وآخر ووسط على ما يشاهدها جمع الناس فجعل النفوذ وهو
حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلثة مبني على المشهور لكن
ربما يمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون
له تلك الحالات الثلثة او نقول من المظنونات ان للجزء هنا تلك الحالات
وليس كذلك وما للجزء الا حالان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له
ثلث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي
لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات
المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه
انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما تثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت
قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض
قابلة للقسمة وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على

﴿ اثبات ﴾

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث اما اولا فلما ستعرف في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضائها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى فهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الامبدأ وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلة جزء في جزء الا بحركة واحدة لا يتجزى واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ جزء

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شانه ان يكون متصفا بهما فان الاتصاف بالاعم لا يقتضي الاتصاف به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كالايراد بالسكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعي عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما اذ يبحث في الطبيعي عن سكون الجسم في غير الطبيعي وهو عدم الحركة الاينية فقط وكذا عن السكون بين كل حركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة الاينية لا عدم الحركة مطلقا بالكلية اقول اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي ما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب المحاكمات بانه انما يستلزم وجود الهيولى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكمات ولو امكن

اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكمات عن الشارح فلا يمنع في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهيولى في الخارج وبعد هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فجوابه ان المعتبر في العدم والملكة ان يكون العدم عدما لذلك الوجودي على ما يشعر جوابه قلنا اي نفي التناهي

في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني هب انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومنتهي وانما يكون الحركة مبدا ومنتهي اذ كانت قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما عتبر المبدا والمنتهي في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولاشك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم مابعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فهو يقتضي ان يكون حركة جزء لايتجزى في جزء لايتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لانسلم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة مما يتم اذ كانت الحركة متصلة واحدة لابد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلايخلو امان لايقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام اويقبل الانقسام فامان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل اوبالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اماعند الحكماء فظاهر واماعند المتكلمين فلان آخر ماينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لايتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لامدخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على مامر الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المقنع في بادي النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني فلاينافي كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول احرى **قوله** (اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الخ) المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان لايتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لافراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اي ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

اعم من الاقسام الثلثة كان عدمه بعد جميع الانقسامات واما العدم الذي يجامع الوجود في الجملة فليس عدما للعام حقيقة بل لفرد ما منه ولو منع فنقول هذا العدم ليس مقابلا للعام لاجتماعه معه والعدم والملكة داخل في المتقابلين وما نقله من انهم يبحثون عن السكون الآني في العلم الطبيعي لاينافي كون السكون المعتبر في موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شانه الحركة في الجملة لان قيد الموضوع فيما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قال المحاكمات نقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لاينظر الا الى جهة المادة قال بعض المحققين فيه بحث لان ذلك يقتضي ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للغنى والتحقيق كما حققه الشيخ في الشفاء ان العلم السافل انما يكون جزأ من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بنوع لابامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل جزأ من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الكرة المتحركة فان موضوع الالهي عرض للكرة ثم قد انضم اليه الحركة التي هي عرض لها لافصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع الطبيعي وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعي بحيثية الصحة والمرض وهي عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد انه يجب ان لايختص الا بالنوع لانه يجب ان يختص بالمنوع وان خص بالعرض ايضا اذ بدن الانسان خص بالمنوع الذي هو فصله الا انه خص بامر آخر عرض هو الحيثية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعد تمهيد مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض الغريبة لموضوعها وهي العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث في العلم الطبيعي

عن قبول الخرق الذى يعرض للجسم الطبيعي لامر اخص وهو العنصرى وعن عدم قبوله عما من شانه القبول
العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسما فلكيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لابد ان يرجع
الى محمول العلم فقولهم كل

جسم عنصرى يقبل الخرق وكل جسم فلكى لايقبل فى قوة قولهم

بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب ولاوسط
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض
للحكم الثانى وبيان لزوم الامرين انه ان كان شئ منهما واقعا
لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول
بالمداخلة يناقض الاحكام الثلاثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره
اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين
فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الاول
ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم
للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولابد للشارح من التعرض لامثال ذلك
وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد فى المناقضة وقد قال
فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع فى سلوك طريق البرهان وثالثها
ان قوله بل بقى فراغ وانقسم مايتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام
الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو
دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدر عسى ان يورد
ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان اواحوال
وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل لم لايجوز
ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب
بانه لوكان كذلك يلزم ان لايكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم
متألفا منها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال
بل بقى فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن **قوله** (وتلخيص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الانقسام باعتبار
امتناع الملاقاة وعدمها غير منحصرة فى الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون
ممتنعة اوممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة اولا يكون واقعة
فان كانت واقعة فاما بالكل اوبالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق
القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المطلوب بقياسين اقترانى واستثنائى فانه لوتألف الاجسام من الاجزاء
يلزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور
الثوانى ينتج لوتألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثوانى لكنه
منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريرها ان يقال
ان الحركة موجودة فى الحال فيوجد الجزء الذى لايتجزى اما الاول

كل جسم اماقابل واما غير قابل مع
ان من شانه القبول فهذا القدر
المشترك الذى هو محمول العلم يعرض
الجسم الطبيعى لالامر اخص
اذا مهد هذا فالمراد ان الطبيعى
لاينظر الا الى جهة المادة اى فى محمول
العلم لا فى محمول المسئلة واحوال النبات
اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال
الحيوان والمعادن واحوال غيرها
لم يكن فى اثبات هذا القدر المشترك
احتياج الى ملاحظة خصوص
المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة
فى اثبات خصوصيات تلك الاحوال
وليس الكلام فيها فان قلت فعلى
هذا عاد المحذور وهو لزوم كون
الطب والهيئة جزأ للطبيعى لان
الاحوال العارضة لبدن الانسان
مع مقابلاتها من الاحوال العارضة
لغيره من الاجسام الطبيعية لاينظر
فيها الى خصوص المادة قلت لو نظر
فى علم الطب الى بدن الانسان من
حيث انه جسم طبيعى ويبحث عن
احواله العارضة له من حيث انه
جسم طبيعى ويكون المقصود من
اثبات الاحوال الخاصة له اثبات
الاحوال التى كانت قدرا مشتركا
بين تلك الخصوصيات للجسم الطبيعى
باق يبحث عن الاحوال الباقية
المخصوصة فى ذلك العلم ويكون
الغرض العلم متعلقا بالبحث عنهما
ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعى وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعى
اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان
من حيث انه بدن الانسان كما يشعر به كلامهم لقول وبما قررنا اندفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة

بان المراد من الافتقار الى المادة فى التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشعر به كلامهم فيشكل فى المسائل
المذكورة فى الطبيعى الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصرى والفلكى كقولهم كل جسم له مكان
طبيعى وقولهم كل جسم له شكل طبيعى وان كان المراد الافتقار الى المادة فى الجملة فيدخل
الهيئة فى الطبيعى لانه يبحث فيها
من البسائط العلوية والسفلية وهى
اجسام طبيعية يفتقر تعقلها الى
تعقل المادة التى هى جزئها وذلك
بان نختار الثانى وان لا يبحث فى الهيئة
الا عن البسائط العنصرية والفلكية
ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة
اصلا فالمحمول المأخوذ فيهما انما
يعرض للاجسام البسيطة من حيث
انها اجسام بسيطة لا من حيث
انها اجسام طبيعية مطلقا فتأمل
ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك
المسائل من الهيئة عن الطبيعى لكن
لا يدخل فى تعريف الهيئة فالصواب
ان يقال ان التقسيم للحكمة الى
اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة
المجسمة الباحثة عن احوال البسائط
العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم
بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن
الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط وشىء من ذلك لا يفتقر
الى المادة فى الوجود العقلى وافتقر
اليها فى الوجود الخارجى والحاصل
ان الهيئة المجسمة انما هى من
مبدعات المتأخرين وبناء القسمة على
اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة
وعدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات
الموضوع على ما اشار اليه صاحب
المحاكمات ونقلناه عن الشفاء والبحث
عن الاجسام البسيطة فى الهيئة ليس
من حيث المادة ولا يتوقف عليها فى التعقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة ﴿ وهذا ﴾
كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم فله مكان طبيعى على ان النار مكانها كذا والماء مكانه كذا الى
غير ذلك فكان هذه القضية مجموعة الى مسائل طبيعية بقى ههنا شىء آخر وهو انهم قالوا استدارة الارض انما اثبت

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما فى الزمان الماضى او المستقبل
او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليست موجودتين فلو لم توجد
فى الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثانى فلان تلك الحركة غير
منقسمة اذ هى غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا
فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فبابها يقطع من المسافة لا يكون منقسما
والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا
محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال
بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضى والمستقبل والحركة لا توجد
فيما ليس بزمان فهى غير موجودة فى الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة
مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية
والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع
وان اريد به انها غير موجودة فى الحال فسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة
مطلقا لوجودها فى الزمان الماضى والمستقبل لا يقال الزمان الماضى
والمستقبل معدومان فلا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول
الاستفسار عايد فان عنيتم انهما غير موجودين فى الآن فسلم لكن
لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين
فى حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود منحصر فى الاقسام
الثلثة اما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال والزمان الماضى مثلا
كما لم يوجد فى الزمان المستقبل ولا فى الآن لم يوجد فى الزمان الماضى
والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايره او يكون الشىء ظرفا لنفسه
ان اتحد واذا لم يوجد الزمان فى شىء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا
فان الكلى اذا انحصر فى جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى
ذلك الكلى قطعا لانا نقول الزمانى لو لم يوجد فى احد من الازمنة وجب
ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمانى بل موجود فى حد
نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان فى مكان آخر وهلم
جرا وتبريز مثلا اما موجود فى تبريز او فى بغداد وليس كذلك بل المكان
يوجد فى حد ذاته ولا وجود له فى مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك
الدلالة بل قال الحركة الماضية هى ما كان حاضرا والحركة المستقبلة
ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة

وهذا لايندفع بماذكرتم فنقول السؤال عايد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ماكان حاضرا فى الحال وانقرض والمستقبلة ماسيحضر فى الحال ويتجدد فممنوع وان عنى به ان الحركة الماضيه ماوجد فى الزمان الماضى والمستقبلة مايوجد فى الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لايلزم منه انه لولم يكن الحركة وجود فى الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفى هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة فى الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهى غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها والحق فى الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت ماهى بمعنى القطع فهى غير موجودة وان كانت ماهى بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع **قوله** (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه فالنظار فيما سبق كاف فى دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى فى نفى هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفى هذا الوهم حجة فلذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل يحاولونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ فى الشفاء اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد اوقعهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا فى قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام الموجودة فلاجرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذى نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لما لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على مالا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفى الجزء ان يكون الجسم غير متناه فى الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهى الجسم فى قبول الانقسام كالشهرستانى فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

بالبرهان الذى كان من الطبيعى وان اثبت بالبرهان الانى كان من الرياضى واما الوجه فى ذلك ان فى الاول يلاحظ الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثانى وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة فههنا يلاحظ جانب المادة مطلقا او بخصوصها بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما فى الهيئة فتأمل (قال انما كانت وصورتها هى الاتصال المصحح لفرض الابعاد مطلقه) قال المحقق الشريف قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما بعد اقول مراده قدس سره ان هذا التعريف للجسم انما هو تعريف فى الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق عليها لكن قد جعل اولا تعريفا للجسم الطبيعى مسامحة وانما بنوا الكلام فى اول الامر على المسامحة ولم يعرفوا الجسم الطبيعى بما هو تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا الجوهر والجوهر الحال له اذ الخصم لا يساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون التحيز بالذات حالا فى امر آخر كما سيجئ وايضا لو عرف الجسم هكذا كان اثبات التركب للجسم ليس مطلوبا فى هذا العلم بعده فبنوا اول الامر الكلام على المسامحة وما هو الظاهر مع قطع النظر عن الهيولى فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمادا على ما سيظهر بمباحث الهيولى وبيان احوالها واحوال الصورة الجسمية اذ يظهر فى ان ما عرف به ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه او جعل تعريف الجزء فى الواقع وبحسب نفس الامر اى بان يكون هناك جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلابد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه فى بادى النظر او يقال المراد بكونه قابلا للابعاد كونه ملزوما للجسم التعليمى وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قال فى اوائل بحث الهيولى وكونه شيئا من شانه ان يكون

ذا جسم تعليمي اوغير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته والتعبير عن الفصل للجسم تارة بقابل الابعاد وتارة بما من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي اشعار منه رحمة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ما عبر عنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذا جسم تعليمي انما ثبت بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعليمي عارض لها بالذات وبما قررنا اندفع ايراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمية فكيف يصدق اثبات الاحكام الآتية له من كونه مركبا من الهيولى والصورة الجسمية وايضا المقصود تعريف ما هو موضوع العلم لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعليمي وهو ليس بجوهر فالجوهر القابل بالذات للابعاد لا يصدق على شيء وان كان هو القابل في الجملة يصدق التعريف على كل واحد من الجسم والصورة والهيولى (قال المحاكمات وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد بالفعل) اراد انه لو اكتفى بفرض الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا لانه يخرج ما لم يفرض فيه الابعاد وقتاما لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكليتان المطلقتان لا الدائمتان وان تحقق المساوات لم يخرج من افراد المعرف شيء كيف والمطلقة دائمة الصدق

حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم ويكون الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هب ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وحدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ما هو غير منقسم لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى **قوله** (وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متؤلفا من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

على ما قالوا نعم لو شرط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ❊ ولما ❊ الصورة لكن لا من حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المفارق واليه اشار بقوله اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكمات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقيل لانه لا يتناول

الافلاك بناءعلى امتناع الخرق فيها واجيب بان امتناع الخرق فيها نظراً الى صورها النوعية لاالى ذواتها وردبان هيولى الفلك يمتنع عن قبول الخرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية تمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظرا الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ آنفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان الابعاد انما يفرض اولا وبالذات فيها والهيولى والصورة النوعية خارجة عنها ولوسلم ان المعرف هو الجسم فنقول المعرف هو الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة الجسمية فالصورة النوعية خارجة عنه واما الهيولى فلا نسلم انها تمنع عن القبول لذاتها واقول الوجه فى ذلك انه لواريد بالامكان الامكان الذاتى لتناول الافلاك على ما تحققت لكن لواريد الامكان فى نفس الامر وهو مالم يلزم من فرض وقوعه محال ذاتى لم يتناول الافلاك فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع افراد المحدود على جميع محامل لفظ الامكان قال قدس سره ماذكره الامام انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه مايكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اماوجوبا كما فى الافلاك اوجوازا كما فى العناصر ومالايكون شئ منها حاصلا كالكرة المصمتة فلاطائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغيرواجب ولعدمه مع امكانه وذلك كما ترى فاسد قوله وايضا التفرقة بين الكرة المصمتة والعناصر مع ان الارض كرة مصمتة ايضا تحكم باطل ثم قال وايضا ليس فى الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واماتقاطع محاورها على ﴿ ٤ ﴾ زوايا حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون المحاور خطوطا موجودة فى الخارج وليست امورا ذهنية على ما سيجئ فى كلام الشيخ تلك الخطوط لم يتقاطع فى الافلاك بل فى المراكز وهى خارجة عن المحيط بمعنى انها ليست اجزائها وان كانت فى داخلها فالخطوط المتقاطعة لم توجد فى جرم

ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لوتألف الجسم من اجزاء لاتتناهى كان الجسم غير متناه فى الحجم لان التاليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز المداخلة حتى لايكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لوكان الجسم مركبا من اجزاء لاتتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزأ واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزأ واحدا اواكثر والالكان الطوق الصغير مثلا اوازيد فلابد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لايتجزى فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزأ الا ان يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتهض للحركة ثانيا فقالوا بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لوكان الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالى باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لوكانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف فى اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما يبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لايقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحة بينة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فمن ذلك حكى انى رايت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطئ الحركة فى الغاية ولم يلحق السريع البطئ اصلا لان المسافة التى بينهما مركبة من اجزاء لاتتناهى وعندى خصوصية البطئ ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لايلحقه السريع اللهم الا ملاحظة مقابلة لسريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك فى الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال انى لحظت فى بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها نمل وهى لاتفرغ من قطعها البتة لانها مركبة مما لايتناهى فالمثل الاول للقدماء والثانى المتأخرين وعلى هذا قد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجؤا الى القول بالطفرة وهى ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل فى حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلوكانت حركتاهما متساويتين حتى

بالفلك فتأمل قوله قدس سره واما تقاطع محلوزها آه كلام على سبيل الاستظهار والتنزل (قال المحاكمات وليس المراد بالابعاد الثلثة) قال بعض المحققين لا يخفى ان جعل الابعاد الثلثة فى التعريفين بالمعنيين بعيد وما تمسك به من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة مدخول بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلثة بالفرضية اى ماله تلك الابعاد الفرضية بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لاسيما فى مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضة للجسم التعليمى اولا وبالذات وللطبيعى ثانيا وبالعرض اقول فيه بحث اذ المتبادر من قولهم ماله الابعاد الثلثة ماله الابعاد الموجودة لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد اعم من الموجودة والفرضية فلا شك ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا فى شئ من الاوقات (قال المحاكمات فيكون له امتدادات ثلثة) قد اعترض عليه بعض المحققين بانه لا يتفرع على ما سبقه ان الجسم التعليمى نفس الامتداد واجاب بان المراد بالامتداد فى المتفرع عليه الامر الممتد وفى المتفرع نفسه واقول يمكن ان يجاب ايضا بان الجسم التعليمى ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار كونه امتدادات ثلثة فيصدق على نفس الامتداد انه ذو اعتبارات ثلثة او يقال ان المراد ان له كل واحد من الامتدادات هذا ثم اقول لو كان الجسم التعليمى هو امتداد واحد فى حد ذاته وانما يصير امتدادات باعتبارات ثلثة فاذا لم يعتبر لم يكن له امتدادات مع ان مقتضى التركيب ان الجسم ماله الامتدادات بالفعل على ما عرفت آنفا فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يعرف الجسم الطبيعى بالابعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضى ان لا يعرف الطبيعى بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها مفارقة لا المطلق منها واجاب عنه بعض المحققين بان مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم بماله الابعاد الثلثة

ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة ايضا جزأ كانت المسافتان مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة ان الرحى متصل بعضه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة يتحرك ويكثر طفراتها اما عددا اومقدارا حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون الالزام بما الزموهم وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة ويسكن احدها ويتحرك آخر بل سكنوا كل بطئ فى اثناء حركة ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما فى شناعة الطفرة والاخر فى شناعة التفكيك وهذا التقرير افيد واحسن **قوله** (هذه مواخذة لفظية) لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهى فى الكم المتصل لم يكن موجودا فى كل كثرة يوجد ولو كان المتناهى فى العدد لا يوجد ايضا فى كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية وبالمتناهى المتناهى فى العدد وليس فى هذا مواخذة على الشيخ فنقول بل مواخذة عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهى فى الكم المتصل ولا المتناهى فى الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهى اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فحينئذ يندفع المواخذة هذا ما ذكره فى شرحه اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستراب فى ان المراد من الكثرة الكثرة التى يتألف منها الجسم وهى غير متناهية عند النظام فيكون المتناهى موجودة فيها وانما قال متناهية اوغير متناهية لانه يعتبر جسما من اجزاء متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجما فى كل جهة فقال كل كثرة يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجود ان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهى فلان الاقل ما يحصل منها الجسم هى ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهى موجود فيه واعلم ان المقدمة الثالثة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها **قوله** (تقريره كل

عدد متناه من الكثرة) لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لايكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والالم يكن التاليف مفيدا المقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد به ولكم التأليف لايكون حينئذ مفيدا المقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لايكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية اوغير متناهية فلا نسلم الملازمة ومن البين انه لايلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهى على مقدار الواحد ان لايكون كل تاليف مفيدا وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالى بل بعض التاليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لايكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالى باطل و الا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على مامر وانما قال بل على العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس يفيدها اى ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء حينئذ يتحد في الوضع لاتحادها في الحيز ولا امتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولا في لوازمها لان التساوى في الملزوم يوجب التساوى في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة ومتحدة في الوضع فلا شئ يعرض عارضا الواحد منها الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبة الى الجزء الواحد فلا امتياز بينها اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نسلم ان تلك الاجزاء اذ تداخلت واتحدت في الوضع لم تتمايز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين اولا يرى ان قطرا في الدائرة اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر اخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع متميز كل منها من الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منهما محاذية لقطر واخرى لاخر لا يقال لانسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها

بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب في الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي فهو غير الجسم الطبيعي اذ يبقى الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لايصح تعريف الجسم بانه الامتداد الذاهب في الجهات الثلث ليرد عليه ما اورده اقول وربما يؤيده قول صاحب المحاكمات وعرف الجسم التعليمي به لان حقيقته لكن يخدشه انه كما لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد بهذا المعنى فكذا لم يكن كونه ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم الطبيعي بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم التعليمي الذي هو غيره وليس المقصود انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه ماذكره قدس سره قلت بعد الاغماض من عدم ملايمة كلام المحاكمات على هذا التوجيه لما سبق منه وما لحقه حيث قال وعرف الجسم التعليمي بها لانه انما عرفه بما له الابعاد لا بنفس الابعاد وماذكره من بقاء الجسمية الطبيعية وزوال الاخر اى التعليمية انما تدل على المغايرة المباينة والمغايرة لا ينافي صحة التعريف خصوصا اذا كان رسما اقول لو حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة يفيد بها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس الابعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لا يحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل (قال المحاكمات اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا للجسم) قال المحقق الشريف وقد اعترف به الامام حيث قال انه رسم للجسم الطبيعي لا حد لا ينافي ما ذكرتنا ان قول الجوهر على ما تحته قول من اللوازم فكلامه في ابطال حديته اقول لايخفى ان غرضه دفع اعتراض صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على مانقلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور حد حتى يعترض عليه بالاستدلال على انه رسم لاحد بل في مقيد انه رسم لاحد لكن قوله وقد اعترف به

يتقاطع على المركز الذى هو نقطة واحدة هى الفصل المشترك بين سائر الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشئ ممكن لا يانقول هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشئ بالذات فبالاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد فى العوارض. لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد فى الخارج وحينئذ يندفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحد فى الوضع فكل شئ يعرض احد الاجزاء فى الخارج فهو عارض للاخر فكل جهة لاحدها فى الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضرورى لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت فى الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما فى الباب انها يكون متحدة فى العوارض الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة فى جميع العوارض لجواز افتراقها فى العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق فى ذلك الى آخره او اذا قد بطل ان الحجم العدد المتناهى لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات الثلث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما فى الجهات الثلث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ماله الامتدادات الثلث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير فى بينهما راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضى التعدد فلابد من تقدير غيرها بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى الجهات فان التقدير ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم فى جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى فى جهة اخرى يحصل حجم فى جهتين ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة يحصل حجم فى كل جهة فيكون جسم فهذا المحمل وان كان صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظة غيرها ويستدرك على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصح والكلام عن شوبى التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون

الامام ان اراد انه اعترف الامام بانه رسم عنده فلا يلائم هذا كونه فى صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعرف حد لا رسم وان اراد انه اعترف بكونه رسما عند المعرف فالمنقول لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم ماذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على انه فى صدد اثبات انه ليس حدا وقدر عموه حدا حيث قال وقد زيف حده. لانه يمكن ان يكون يسميه بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل التنزل على ما اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل (قال المحاكمات فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص آه) اقول قد عرفت ان المراد بقابل الابعاد معنى لا يصدق على الجسم التعليمى اى فصل الصورة الجسمية اى كونه ذا جسم التعليمى على ما نقلناه عن الشارح فيندفع ما ذكره ثم ما ذكره الشارح فى المنطق من ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع المشاركات الوجودية وان ميزه عن جميع المشاركات الجنسية كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا بتحققه فى بعض الملائكة ينافى هذا الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت عند الشارح او يقال فى التمثيل مسامحة بل ينبغى التمثيل مما ذكره بالماهيات الاعتبارية فتأمل قال الشارح الى قابلية اخرى ضرورة ان قيام العرض فرع تحصل الموضوع وقد فرض ان الفصل هو القابلية او يقال القابلية حادثة لزوالها بوجود المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد لا الامكان الذاتى فيتسلسل لكن الظاهر على سبيل التعاقب او فهم منه الامكان العام على ما ذكره سيد المحققين فى حاشيته وحينئذ فالتسلسل ظاهر اللزوم ويكون مجتمعة لا متعاقبة لكنه تسلسل فى اجزائه التحليلية وينتهى بحسب الاعتبار والاظهر ان يقال فى نفى فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالقياس الى الابعاد فيكون عرضيا (قال المحاكمات لان قال الجوهر هو الموجود لا فى الموضوع) لا يخفى ان الموجود لا فى موضوع جنس لدى الامام فرضنا

الكلام تعريفا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون الا باللوازم المساوية ولما
كان الموجود لا في موضوع بظاهره يتناول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا
وجدت كانت لا في موضوع والمتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج
الواجب عن تعريف الجوهر وبما
قررنا ظهر ان ما اورده عليه سيد
المحققين قدس سره بقوله هذا
الاستدلال لو تم ادل على ان الملزوم
ايضا ليس بجنس لانه ايضا صادق
على الواجب لصدق لازمه المساوي
عليه كلام حق ولا يرد عليه منع
كونه لازما مساويا مستندا بان
الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا يدخل فيه الواجب
لاشعار العبارة بمغايرة الوجود
اذ لا شك ان هذا لازم مساو للجوهر
لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا
على الواجب يلزم صدق الجوهر
عليه بعد فالصواب ان يمنع صدقه
على الواجب بناء على التأويل الذي
نقلناه وهو الذي ذكر قدس سره
بقوله فالصواب ان يمنع صدق الموجود
لا في موضوع على الواجب
بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده
عين ماهيته اقول وايضا يمكن منع
كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا
لجميع ما تحته حتى يلزم تركب الواجب
تعالى شأنه ثم قال قدس سره الشريف
نعم لو بين ابطال جنسيته باشتماله على
مفهوم عدمي اعني لا في موضوع
لكان الجواب ما اشار اليه اقول
وكذا لو بين ابطال جنسيته باشتماله
على الموجود بناء على انه زائد على
جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقياس الى الموضوع والثابت للشيء بالقياس الى الامر
الخارج لا يكون ذاتيا للشيء (قال المحاكمات منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مشاركة فيه آه) اقول
لا يخفى على من له ادنى تأمل ان الوجوه الثلاثة التي نقلها صاحب المحاكمات لو تمت لدلت على ان لا يكون شيء مما جنسا

المعنى وامكنت النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي
الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين
والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحد
واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد بها الجسم
المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم
المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير
المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد
الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا
الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي
الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية
والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يقنع
بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا شيء من الجسم بمتألف
من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام
الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع
لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية
في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعية
قوله (والاظهر ما ذكرنا) لوجهين احدهما ان كان في قوله وكان
جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه وثانيهما
ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي
واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية
حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت
اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها غاية ما في الباب
ان المشاهدة دالة على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه
واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة
الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية
ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء
فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

لما تحته (قال المحاكات لكونهما عدميين وخارجيين) اما عدمية الاستغنا فلكونه عدم الحاجة واما عدمية العلية فلكونها
اضافية اعتبارية وكونهما خارجين امامبنى على هذا او على انهما ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا
اخر لنفى الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكات لكان مبدوءا فى قابلة الابعاد جزأ
الجسم) هذا الكلام منه اما بناء على
ان مفهوم المشتق مشتمل على مفهوم
المبدأ او على ان الفصل لابد
ان يكون مأخوذا فى المركبات
الخارجية من الصورة واراد بالذات
فى قوله لان الفصل هو المأخوذ
من الذات ماليس بخارج هذا والجواب
عنه على ماذكره بعض المحققين
موافقا لما حققه صاحب المواقف
ايضا ان الفصل الحقيقى للجسم
مجهول وهم عبروا عنه بلازمه الظاهر
الذى هو قابل الابعاد ولهذا قال
وهو شئ ما من شانه قبول الابعاد
فما هو جزء الحيولىس هذا المفهوم
بل ما عبر به عنه كما قيل فى الناطق
بعينه اقول وما اورده بقوله لايقال
يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس
هو الصورة ولا مبدء الاشتقاق
لانهما مباينان للجسم فكيف
يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
المفهوم ومعروضه وتندفع عنه
ما اجاب عنه به اولا وثانيا اما الاول
فلما ذكر ان ماهو جزء حقيقة
للتعريف ليس هو هذا المفهوم
بل ما عبر عنه به ولا يحصل المطلوب
بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس
فصلا واما الثانى فلان الذات التى
من شانها قبول الابعاد لاينحصر
فى ذات الجسم وهيولاه بل المراد
ما هو مبدء هذا المفهوم ومنشاؤه
وهو الامر الذى يحصل الجسم نوعا ولا يخفى ان ما ذكره يجرى بعينه فى الناطق بان يقال الذات
التى من شانها النطق اما ذات زيد او مادته آه وكذا يندفع ما اورده بقوله الثانى ان اراد آه باختيار ان ما صدق عليه
هذا المفهوم هو الفصل لكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراده بل ما هو المحصل بطبيعة الجسم وكذا يندفع

متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان فى قوله كان جسم تامة وفى قوله
كان نسبة حجم رابطة فالجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم
فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلث
يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك
التقدير والجسم فى نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم
الذى صفته كيت وكيت فى نفس الامر من اللوازم فان قيل لاحاجة
فى الاستدلال الى تحصيل الحجم فى جميع الجهات ليحصل الجسم فانه يكفى
ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فوق الحجم الواحد كان
الحجم يزداد ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزاؤه متناهية نسبة حجمه
الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناه لكنه نسبة
متناه الى متناه اجاب بان النسبة هى اية احد المقدارين من الاخر واذا قلنا
اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح
اذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا
للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب
حجما ما لم يكن جسما فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر
لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة
الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لنقيض
التالى فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه
اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد
التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى
الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالى لكن استثناءه انما يصح لو كان
هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبق الاشارة اليه قوله
(اليس اذا اوجب النظر) اراد التنبيه على ان الجسم متصل فى نفسه
لانه لو لم يكن متصلا فى نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

﴿ وهما ﴾

ما اوردوه بقوله الثالث بان ليس المراد ان مفهوم شئ ما من شانه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذى من شانه النطق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو التقرير اللايق

بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره فى شرح المواقف بعد تحقيق ان المراد بالقابل ما صدق عليه اى الخصوصية المجهولة على ما بينا ه بقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جميع الرسوم الى الحدود والحقيقة باد فى عناية وايضا انه لا يوصل الى كنه المحدود ولم يحصل فى الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة عوارضه فكيف يكون حدا فتأمل قال الشارح اوغير مختلفة كالسرير اقول لا يخفى ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقايق اصلا حتى يختص بالبسايط كما ان الاول يختص بالمركبات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يراد بالمختلف وبالغير المختلف ما هو بحسب الحس وفى بادى النظر وحينئذ يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة لاحسا اوغير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام اذ يتصف الجسم ور بعه مثلا جسم ان موجود جزء بالفصل فيه عنده فرض مفرد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم لتناولها فتأمل (قال المحاكمات وفى حصر المذاهب فى اربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة فى الشرح بالمذاهب حتى يصح الحصر فى الاربعة بعد التفصى والا فقد يتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون التأليف من الخطوط فقط من غير تركب تلك الخطوط من الجوهر الفردة او من السطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا فى نفسه فنقول المطلوب فى هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل فى نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل فى نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما لا ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية اوغير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة فى الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذى لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شئ من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا اويكون شئ من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل فى نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذ اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل فى نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت انه لا شئ من الانقسامات الممكنة بحاصل فى الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد فى هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر فى الاولى لا يجوز ان يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة فى واحد واحد منهما قال الامام انما ذكر فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى فى قوة يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء

أو منهما مع الجزء او من الجزء مع الخط او من الجزء مع السطح (قال المحاكمات اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهى مقادير واعراض) اقول هذا الكلام مشعر بان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسم بالفصل الى الاجزاء انما يكون اذا كانت السطوح والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته انما هو الكم المتصل وانت خبير بانه يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعى من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس بديهيا ولهذا ذكر فى المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمى من الحكماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط من غير التأليف من الاجزاء الغير المنقسمة (قال المحاكمات وهو مذهب ذيمقراطيس) اقول فان قيل هذا لا ينحصر فى مذهب ذيمقراطيس لجواز ان لا يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا بل كبارا قابلا للقسمة الانفكاكية قلت ظاهر ان الالتئام والتأليف انما يحصل بتماس الاجزاء وعند غير ذيمقراطيس تماس الاجزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقى فى الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا فى الماء والهواء ظاهر واما فى النار والارض فيمكن المنع فى مقام واقع النقض وحينئذ لا يكون بعض الانقسامات حاصلة بالفعل فتأمل (قال المحاكمات واعلم ان معنى قول جمهور الحكما) قال بعض المحققين هذا فى الانقسام الوهمى ظاهر واما الانقسام العقلى

﴿ النتيجة ﴾

فلان العقل اذا فرض الجسم نصفا ونصفه نصفا الى غير النهاية على الوجه الكلى كان يقول لهذا الجسم نصف وكذا لجميع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فقد فرض الجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل انا نفرض ان لكل

غير متناهية يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما فى الاجسام المركبة فظاهر واما فى الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئى فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة فى قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهى المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهى الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحينئذ لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كان القضية الاولى كلية فى نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شئ من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين فى قوتهما ولهذا اعتبر

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعة وذلك ظاهر فان الفرض العقلي يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم يعجز عن ذلك لكونها قوة جسمانية لايدرك الكليات وكونها لاتقدر على استحضار الصغير جدا ولعل الباعث على هذا التفسير دفع ما اوردنا اى وروده على مذهب الحكماء وذلك موقوف على تمهيد مقدمة وهى انه لافرق بين الجزء التحليلى والجزء التركيبى فى مقدار ما يتركب منه او ما ينحل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعان كان المنحل الى ذراع وذراع زراعان بل نعلم قطعا ان المقدار واجزائه لاينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار لازيد ولانقص وانكار هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد هذا فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من لاتناهى الاجزاء التركيبية لاتناهى مقدار الجسم وقد ظهر انه لافرق بين التحليلى والتركيبى فى المقدار فيلزم عليهم ايضا ما الزموه عليه فاجاب عنه بما ذكره من ان معنى قولهم هذا انه لاينتهى فى الانقسام الى حد لايمكن انقسامه لانه منقسم الى امور غير متناهية ولايخفى توجه ما اوردنا عليه فانا اذا فرضناله انصافا مترتبة الى غير النهاية فقد قسمناه بالقسمة الفرضية الى اقسام غير متناهية وذلك بين لاسترة فيه اقول فيه نظر لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوف على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة الا انه فى القسمة الوهمية لابد من تصوره المقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة وفى القسمة العقلية يكفى تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم والاقسام عنده ويتصور بصور عقلية تفصيلية مع ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

النتيجة موجبة لابطال النتيجة انتهى قولنا بعض الاجسام لايشتمل على اجزاء لايتجزى وذلك لايفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لايتجزى فاما ان لايشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء قبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل فى نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهى بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى فى الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى فى بعض الاجسام وحينئذ ثبت الهيولى فى جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هنالك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان فى المطلوب فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمتركب من اجزاء لايتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس يتالف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وحينئذ لابد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لايكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثانى فلان انقسامه اما ان ينتهى الى جزء لاينقسم بالفعل اولاينتهى فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لاينقسم بالفعل فاما ان لايكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لاينافى الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لاواجب ولاممتنع فكل جسم يفرض لايجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون اللهم الا المانع خارجى وشئ من هذين الجوابين لايصلح ان يكون جوابا لسؤال السايل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه فى الجواب بل استكشف عن حكمة اقتصاره على الامكان مع ان اللازم

بكفي فيها تصور العقل الاجسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة
كلية حتى لا تتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكفي فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على
وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيده ما قلنا ما قالوا ان القسمة الفرضية فرض شئ دون شئ

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة
بانواعها تحدث اثنينية في المقسوم
ولاشك ان الاثنينية لا تتصور في
القسمة الفرضية الا بتصور كل
واحد من القسمين بصورة على حدة
وهذا هو العلم التفصيلي اذا تمهد هذا
فنقول التقسيمات الغير المتناهية
من العقل تتوقف على ملاحظة الامور
الغير المتناهية في المقسم والاقسام
بصور تفصيلية متمايزة ولا يمكن
ذلك دفعة ولا في زمان متناه
وذلك بين لا سترة فيه هذا ثم
قال هذا المحقق وعندي
ان وجه التفصي عن ذلك امر آخر
هو ان النظام لما التزم وجود تلك
الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك
الاجزاء متساوية في افادة الحجم
وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة
الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي
واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب
الفرض الى اجزاء غير متناهية
متناقصة كالنصف ونصف النصف
وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء
هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء
متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى
اجزاء غير متناهية متساوية فضلا
عن المتزايدة والحاصل ان لا تناهي
اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص
وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام
الى الفعل مع استحالته لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزمه ما لزمه
ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغا فلا يمكن ان يفرض في الجسم من امثاله

﴿ زال ﴾

وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان
اذ الامكان في مقابلة الوجوب **قوله** (ان امتنع الفك بسبب) هذا
الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك
اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين
واما بوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل
باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه القسمة
الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل
في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصل
وهي اما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا المذاهب بالتمام
وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه
لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان
متميزان بان يكون شئ منه ابيض وشئ منه اسود او بان يكون شئ منه
ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشئ منه لا يكون كذلك يلزم اشتمال
الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء
فهو يلاقي باحد طرفيه غير ما يلاقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض
الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم
غير ما حل فيه البياض فلابد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول
المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم
فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه
فصار مائين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان
او بان جسما واحدا وقع على شئ منه ضوء او لاقى جسم آخر شيئا منه
انفصل قسمين يتميز كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة
عاد جسما واحدا او بان جسما اذ تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب
محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت
المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب
الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص
عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض
دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم
تبيض لا كله او تسخن لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض

الأقدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه الشبهة اقول لوفرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذا المحقق فحينئذ تحصل اقسام متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا كان بعض التقسيم بالقوة هذا خلف واذا كان كذلك فيتحقق في الجسم اقسام غير متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا بكون تلك الاجزاء اقساما عقلية فرضية عند الحكماء لكنها اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعترف هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويظهر لك ماذكرناه اذا نصفت ذراعا ثم نصفت كل نصفيه ثم نصفت جميع الانصاف التي هي ارباع الكل وهكذا في جميع المراتب كانت الاجزاء المتضمة بعضها الى بعض متساوية فتدبر ثم اقول القول بان المنقسم الى المقادير المتناقصة الغير المتناهية مقدار جميعها متناه مماذكره الإمام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والالزم ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير المتزائدة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزائدة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى تلك الحد لا يمكن القسمة بعده وعلى الثاني يلزم امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو ملزوم لامكان وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تامة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب اخر كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض اوماذكره في قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ماهو اعم ولما كان الاختلاف سببا لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المسوس غير غير المسوس والمحاذي غير غير المحاذي فلو اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله اشتبه ما وجده في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلابد من دلالة اخرى عليه فمن الجايز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولايكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ماهو مذهب ذيمقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيمابعد وهذا يؤيد ماذكرناه في اختلاف الاعراض ٭ **قوله** (قدحصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعى تقديم مقدمتين الاولى لاارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وبمابينهما هل هومجرد الجسم الطبيعي اوشيئان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذاتواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذاجعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لايختلف والاخر زايل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انمايتم لوثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن اثباته بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لايكون شئ من هذه الاجسام المحسوسة الامركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلايختلف اشكاله المقدمة الثانية قدسمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لاتمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لابد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لماارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لايذهب في جهتيه الى غير النهاية بل ينتهي ففي اي جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي نفي عند السطح وهو نفي عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزأ من الجسم التعليمي ولا الخط جزأ من السطح ولا النقطة جزأ من الخط لماقد ظهر من انقطاع كل منهما عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه واذاعرفت هذا فنقول لماثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم

جار في جميع ماهو غيرمتناه بمعنى لايقف كمقدورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها ممكن نختار انها غيرمتناهية ولايلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار انها متناهية ولايلزم انتهاء القسمة اذعند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمة بعده لكن لاان يجتمع معه قلت نختار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لايمكن تحقق قسمة بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمعة معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عندبعد اختيار هذا الشق انه اذاحرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان مايزيد عليه هل هومتناه اوغير متناه ولايخفى ان في الفرض المذكور لايمكن تحقق مجموع لايمكن مايزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لايمكن فالزيادة عليه ممتنعة في فرضنا هذا وانمايكون ذلك المجموع غير متناه حتى لايمكن الزيادة عليه نعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لايمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غيرمتناه فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا وغيرمتناه هل هومتناه اوغيرمتناه ونظير ذلك مايقال نفرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا التحقيق يندفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا اخذ جميع المفهومات بحيث لايستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلاشك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخلة في المجموع لفرضه بحيث لايشذ منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذالنسبة خارجة عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لايجب كون النسبة خارجة عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

بحيث لايشذ منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار النقيضين وذلك لان كونه بحيث لايشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شئ اونسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التى كانت نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة ام لانعم

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لايخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لايمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ فتأمل (قال المحاكمات وجوابه ان الظن يطلق على مايقابل اليقين وهو المراد) اقول لعل النكتة فى اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شناعته وسخافته وانه مما لايليق ان يتعلق به اعتقاد وتصديق فوق الظن لو تعلق به التصديق (قال المحاكمات فلابدان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال فى الفصل الثانى) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثانى هاربون من القول بالجزء الذى لايتجزى وقد لزمهم ذلك من حيث لايشعرون يحكى عنهم تلك العبارة واما هؤلاء فليسوا بهاربين مما يلزمهم فى مذهبهم بل يتلقونه بالقبول وربما يصرحون به اقول الفرق بين لفظ الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد فى الثانى دون الاول (قال المحاكمات الثانى ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التى هى اجزاء الاجسام حتى يصير فى قوة حمل الشئ على نفسه ويكون غير مفيد (قال المحاكمات واما الذى لايلزم فالاخيران) ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لايتجزى هو ان تلك الاجزاء لايتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لايتجزى فى الجملة اعم من ان يكون من جميع الوجوه

بانقسام الطبيعى وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لوكان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام الخارجى فجاز ان يكون مشتملا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعى مع ذلك متصلا لاجزءله اصلا ثم انك ماعلمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل فى نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة فى نفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الاوجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال مما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة فى العقل حتى ان كل قطع يفرض فى المسافة نفرض بازائه قطع فى الحركة وفى الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ماهى بمعنى القطع وبالزمان ماهو مقدارها فهما امران لايوجدان الا فى الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهى آنية وهو آن لاينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اليه اشار بقوله وذلك لتطابقهما فى العقل لكنهما امتدادان فى العقل يجزم العقل بانه اذا فرض فى احدهما قطعا انقسم الى جزئين لايجتمعان معا لا فى العقل اذهما موجودان معا فيه بل فى الخارج بمعنى

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمناقضة هذان الحكمان فاقول قوله مرادهم بقولهم ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى هو ان تلك الاجزاء لا تتجزى اصلا اى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا يدل على

ان الحكم الثالث ايضا لتقرير مذهبهم بل الظاهر ان الحكم الاول لتقرير المذهب كالتوطئة
للحكم الثالث وان مذهبهم انما
يتقرروا وينتهض فيه وسيجيء
ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم
الرابع ايضا لازم لدعويهم لان
تركب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم
ان يكون الوسط حاجبا عن تماس
الطرفين حتى يحصل الحجم وسيجيء
ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فبين
كلاميه منافات) اقول فى دفع المنافاة
اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة
انواع القسمة لا اسبابها ولا منافاة
بين كون انواع القسمة ثلثة و بين
كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد
من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا
فيها فى الجملة واراد بهائمة ما يكون
الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون
اختلاف العرضين يبعث الوهم على
القسمة والقسمة التى يكون باختلاف
العرضين داخله فى القسمة الوهمية
لا الخارجية واراد الشارح بكونها
خارجية ان الامر الخارج له مدخل
فى ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين
واو اريد بوجوه القسمة اسبابها
فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب
الاسباب الحقيقية واراد بمذهبها
ما يتناول الباعث فلا منافاة (قال
المحاكمات فنبه بلفظ قد على ذلك)
اقول كلمة قد واردة على الاقسام
الثلثة فيقتضى هذا الوجه يفهم
ان الجسم الذى لا يقبل الانفكاك
والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة ❊ وفى ❊
قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثانى اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم
اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبيه على ان الاشياء الصلبة واللينة ينقسم بحسب الوهم ايضا ففى

ان الجزئين لو وجدا فى الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما
والآخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شئ منهما فى الوهم الا اذا كان
فى الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره
فى العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل
واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير قار فى الخارج فوجب البحث
عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان
متصلان لان ظهر ان انقسامهما الى الماضى والمستقبل والحال لا يمنع
لان الحال حد مشترك والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها
فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف
خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا
و يزداد ما ازداد ثم يقال لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضى والمستقبل
لم لا يجوز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا
بينهما لانا نقول الشئ اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة
فى الوجود بل كل ما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا
فلا جزء للحركة والزمان الا المقدم والمتاخر والماضى والمستقبل وعند
هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة فى الحال
وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية **قوله** (المقصود
من هذا الفصل اثبات الهيولى) قد علمت ان الجسم متصل واحد فى نفسه
فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التى يمكن ان يفرض
فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية
شئ اخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء
كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط فى نفسه
لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم
مركب من الصورة الاتصالية وشئ اخر قابل لها هو الهيولى فآخر
ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام
عند غيره اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة
عند اخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة
والكمية المتصلة اصطلاحا و نحن نقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما
بين السطوح وعلى الامر الذى يقابله برقة القوام اى غلظ القوام

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها للتقليل على ما هو الظاهر من التنبيه على ان الجسم الصلب قد ينقطع والجسم اللين قد ينكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لا حاجة الى الاشارة اليه واما فائدتها في جانب الجسم الذي لا يقبل الانفكاك فعلى ما عرفت آنفا ولا يبعد ان تكون للتحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصلب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كثيرا شايعا واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهر اذ الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلا وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكمات فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكره قدس سره من ان القاسم لا بد ان يكون مدركا لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو المتخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن بآلة المتخيلة وسينقله الشارح عن الامام (قال المحاكمات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من ايراد فائدة لفظ الفرض وكانه فرق بينهما اولا وذكر الفائدة في ايراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجح النسخة التي يشعر بعدم الفرق والاظهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير بيانا للمقصود ودفعا للتوهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكمات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا الكتاب (قال المحاكمات لانه قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالفعل) اقول يمكن ان يقال المراد بالقسمة ما يفرض

وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو اذ ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو الحال والتوسط بين السطوح واما الحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا حمله ايضا على غلظ القوام لا على الغلظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه واذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها ملزومة الجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطلق عليها الاتصال لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حينئذ و [illegible] وهو امران اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخن فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

التعليمي وكانه قال قدعلمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام حده مقامه
وكان سايلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر في صنعة التحديد
ان الاعم يجب تقديمه فماباله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم
مناظريه اعني القايلين بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف
اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قدعلمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مماذكر من قبل لانه
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولاشك في كونه ذاكمية وثخانة
فهناك كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة
هي الجسم التعليمي لكن لايكفي ذلك في علمنا ان للجسم جسما تعليميا
وانما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه مالم يعرف مغايرته
اياه لم يمكن اثباته له والالزم اثبات الشئ لنفسه لكنا ماعلمنا ذلك فيماقبل
فلايصح قوله قدعلمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه
الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغايرلها
والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا قدعلمناه فيماسبق وعلى هذا
يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا
زايدا لتمام الكلام دونه لايقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك
غيرتام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انهما هي الجسم كيف
يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه
في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شئ له وكونه ذاجسم
تعليمي امر غير جوهرية يحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة
المغايرة بين الشئ ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على
المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى امالفظا فلان الواو في قوله
"وكونه شيئا من شانه لامعنى له حينئذ "فالواجب ان يكون بالفاء ليكون
بيانا للمغايرة وامامعنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض
لايكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيماسبق هو القابل
للابعاد والآن هو ذوالجسم التعليمي فلكم بين القولين وقدسمعت كلاما
في ذلك والاصوب ان يقال لماعلمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا
تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا
متبدلا هو الجسم التعليمي وكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا

ان يقسمه وحينئذ يندفع السؤال واماماذكره بعض المحققين من ان المراد مايريد ان يقسمه فاقول به وعليه ماورد
على قول الشارح مايقسمه او كما انه قسمة الشئ يقتضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمة الشئ يقتضى ادراك
مايراد قسمته واما التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات فبعيد من اللفظ وانما يكون ظاهرا
لوقال الشارح لانه لايقدر على
استحضار مايقسم الجسم اليه والحاصل
ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم
قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى
التوجيه ان يكون هو منسوبا الى
الاقسام اقول ولكن نظره ادق
واصوب لان مافرض مقسما اذا
لم يمكن ادراكه لصغره فكان الوهم
وقف قبل هذا التقسيم لانه لم يخرج
من القسمة بعد حتى يفرض كونه
منقسما او كما ان التقسيم يقتضى
ادراك المقسم يقتضى ادراك الاقسام
ايضا (قال المحاكمات اذلا يراد في
العرف واللغة بالاحاطة لايتناهى) اجاب
عنه بعض المحققين بان الاحاطة
كمايكون صفة للعلم يصح جعله صفة
للقدرة ولايبعد ان يكون مراده
باحاطة مالايتناهى الاحاطة بسبب
القسمة (قال المحاكمات وايضا ان
اريد بعدم قوة الوهم آه) قال بعض
المحققين الوهم لكونه غير قادر على
ادراك الكلي لايدرك الامور الغير
المتناهية لاعلى الوجه الكلي ولا
على الوجه الجزئي لمامر بخلاف
العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية
على الوجه الكلي بصورة واحدة
فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك
الامور الغير المتناهية بالفعل اونقول
المراد انه لايقدر على ادراك
وقسمة قسمة لاالى حد للبرهان الدال
على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظر اما في الوجه الاول فلان ادراك العقل الامور
الغير المتناهية بصورة واحدة قدعرفت انه لايقتضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لابد فيها من كون المقسم
والاقسام متمايزة عند العقل بصورة متعددة على ماعرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لاتقف وقسمة

بان الجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة
لا دخل لها فى هذا الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول كما ان المطلوب
من القائل ان فى الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه
ان ذلك الشئ غير صورة صورتها اعنى الجسم التعليمى وذلك يتوقف
على ان للجسم جسما تعليميا **قوله** (وانه قد يعرض له الانفصال
والانفكاك) قال الامام لفظة قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا
لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس
يفيد الا بعض الاوقات لا بعض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم
يعرض له الانفصال فى بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال
واعترض الشارح ان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال واقله الوهمى
ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجئ بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ
لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والافلاك ليس يقبل
الانفصال الانفكاكى ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض
الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون
شئ من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع
الانفصالات الممكنة فى الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على
ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام ان الجسم
متصل واحد فى نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال ولا شك
انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان
اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية
فلابد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين
الاتصاليتين اخرى وهو هيولى ويرد الان فى اثبات هذا اشكال لجواز ان يكون
الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان
وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد
هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هى التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب
ان يكون قائما بذاته وكان فى منعه مكابرة ووجه التفصى عن هذا الاشكال
انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او تصلا جسما واحدا
فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان

الوهم فحينئذ تقف وهذا انما يظهر لو كانت التقسيمات متعاقبة لذاتها وقعت وقسمة واما فى الوجه الثانى فلان
النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة المفكرة التى يكون التحليل والتفصيل بها تابعة للبدن فى الخراب
والفساد فحينئذ تقف قسمة

الفصل ايضا (قال المحاكات اراءها يندرج بعد الالزام الى سلوك
طريق البرهان) قول ما اثبت البرهان
هو ان حجب الوسط الطرفين عن
الملاقاة مستلزم الملاقاة لا بالاسر
وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك
لا يكفى فى اثبات المطلوب وهو نفى
تركب الجسم من الاجزاء التى لا تنقسم
اصلا ما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول
بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة
اصلا مستلزما لحجب الوسط الطرفين
عن التماس فظهر ان الحكم الرابع
ايضا لازم لمذهبهم على ما مر وظهر
من حصول المطلوب وهو انقسام الجزء
ان الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم
على ما اشرنا اليه فذكر (قال
المحاكات وفى دليل النقض انطباق
احدهما الا لزم آه) قول ظاهر ان المراد
ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء يستلزم
عدم تألف الجسم من تلك الاجزاء
بان يكون تلك الاجزاء المتداخلة
جسما او جزء مقدار بالجسم ويكون
له حجم ومقدار يزيد فى مقدار الجسم
والاجزاء المتداخلة ليست كذلك
فان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف
الوسط ويزيد مقدار مجموعهما على
مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان
يتحد مكانهما اولا فعلى الاول
لا يتصور الازدياد فى المقدار والحجم
ضرورة ان المقدار العظيم والصغير
لا يتحدان مكانا وعلى الثانى كان
ظاهر احدهما غير منطبق على ظاهر
الآخر والا كان مكانهما واحدا
وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق
ظاهر احدهما على ظاهر الاخر لزم

فراغ ظاهر احدهما عن الملاقاة الاخر قطعا فينقسم احدهما
لا يقال ايضا على تقدير تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقعا فى الترتيب وحينئذ
ينقطع بالكلية واما ما ذكره من الجواب فدفع لمنع الاول بابطال سنده المساوى ولا تعرض فيه لدفع الثانى (قال

المحققات وثالثها النقض بالفصول المشتركة) اقول الاولى ان لايعدل بحثنا النظر بها الا الانظار الجارية على حال النقض لان هــذا انما يتوجه على جواب النظر الثانى حيث الزم فيه ان الشئ اذا كان له طرفان يتقسم باحد وجوه الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه

اللغوى آه اقول فيه

آخر ان اوانعدما بالكلية وحدث متصلان اخران اوانعدما بالكلية وحدث متصل واحد عن لاشئ فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق فى الحالين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية اوالهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هى والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هوالذى اوجب ان يكون المتميز بذاته قائما بغيره لايقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم فى نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين المتصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك اولا يكون فان كان يلزم ان يكون شئ واحد بالشخص موجودا فى حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين فى ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا فى نفسه هذا خلف واما ان لايكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل لانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا فى ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين واذا ثبت هذا التصور فنقول لانسلم ان المادتين لوكانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لوكانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد ولا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على اجزائه بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت فى الحالين هوالاجزاء فلا يثبت هناك هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكرنا ان الجسم المتصل فى نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشئ بعدمه فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

نظر لان هذا يخالف لما نقل عنهم فى الكتب المشهورة الكلامية من ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم حتى انهم حصروا المذاهب فى المكان فى السطح والبعد الموجود والبعد الموهوم ونسبوا الاول الى المشائين والثانى الى الاشراقيين والثالث الى المتكلمين قال الشارح واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد يرد عليه ما قال بعض المحققين من انه خلاف ما صرح الشيخ فى الشفاء فانه صرح هناك بان الحيز اعم من المكان ووضع الترتيب كما فى المحدد اللهم الا ان يقال اراد بكونهما واحدا انهما يصدقان عندهم على شئ واحد فى الجملة وهو السطح بخلاف المتكلمين فانهما لا يصدقان عندهم على شئ واحد اصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الجالس فى الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين اقول هذا بناء على انه يقرء غير ما لقيه بالنصب وان قرء بالرفع على انه فاعل يلقى كان المعنى فيلقى من الطرف حال النفوذ غير ما لقى منه حال التماس قبل النفوذ واللازم على التفسير الاول انقسام الطرف الداخل بقسمين وعلى التفسير الثانى يلزم انقسامه بثلثة اقسام ولو جعل القدر على التفسير الثانى معطوفا على ما لقيه ويجعل دون الثناء المتوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فيلقى الطرف

﴿ يتبع ﴾

حال تمام المداخلة فيما لقيه حال التماس قبل النفوذ وغير القدر الذى لقيه حال النفوذ لقاء دون اللقاء المتوهم لتمام المداخلة تسليم الكلام من ان يجعل القسمة بعض الملاقى لم لا يخفى عليك انه على هذا التفسير الثانى على ما قيده الايهام

وثالثة الشارح ابن ... ان يقال ... لا يجوز ... التوهم المداخلة توضيح للمشهور موضع التميز او بادنة التوضيح وقال بعض المحققين بالقول ان يقال قوله والتميز الذى اثبته دليلا اخر على انقسام الوسط والمشى والتميز الذى فيه سال المسافة

من التميز الملاقى فى حال تمام المداخلة اقول هذا بناء على ما يجز من ان

قوله (وقطع ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال وهو الهيولى) اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اى ملزومة للجسم التعليمى على ما عرفته فى الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هى الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمى الذى هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان فى الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمى ليس له قوة الانفصال فيكون فى الجسم شئ آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان فى الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لان ذلك الشئ غير مقدارها فالكلام ليس الا فى اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل فى المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون لمغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى واما ثانيا فبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالحقيقة لابد وان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح فى ان المقبول هو الاتصال وبيانهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرء فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيأتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمى لوجهين اما اولا فلانه مشاق للصورة الجسمية مساولها فى جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهى هى كان الصورة الجسمية يتوارد على الهيولى وهى هى بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمى لم يمكن حمل صورته عليه ويبق بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل

هذا انما اقيم لابطال التداخل الذى بعد المماسة لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره والا فدعوى الاقلية كان فى قوة دعوى الانقسام الجزء (قال المحاكمات واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه) اعترض المحقق الشريف قدس سره بان وجود الاجزاء بالفعل فى المسافة لا يوجب وجودها بالفعل فى الحركة لجواز انطباق المتصل فى ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره اقول فى الجواب عنه انه قد تقرر فى موضعه ان الوحدة الشخصية للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لا محالة واجاب عنه بعض المحققين ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى لاعتقادهم ان الشئ لا ينقسم الى ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة عند المتكلمين باسرهم ولذلك لما ساعد النظام الحكماء فى انقسام الجسم الى ما لا يتناهى دفع فى اثبات الجزء ولما خالفهم الشهرستانى فى تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم منها اذا تمهد ذلك فنقول يمكن حمل كلام المحاكمات على ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لزمهم على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء والقول لا يخفى ما فى قوله ولذلك لما ساعد النظام الى قوله فانه ... من الفلاسفة اذ كان النظام وقع فى اثبات الجزء من حيث لا يشعر به فكذا الشهرستانى وكان ... الجسم ... فكذا النظام كما ... فيه (قال المحاكمات ان الحركة فى جزء لا يتجزى)

بذاته ماهو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فماذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة فى اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شئ آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثانى ان اثبات الهيولى لايمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لايحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى يستدعى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شئ اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لايبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لايحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة وانعدام الملكات لها حظ من الوجود لايقال لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لامعنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعى محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شئ من ذلك المتصل من شانه الاتصال فلابد له من امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فايدتان احديهما ادخال مالا ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة فى كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لوكان المراد ذلك لكان السؤالان الذان اوردهما على هذا الفصل غير متوجهين على انه ماثبت به الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكى وليس كل جسم له قوة

﴿ الانفكاك ﴾

اقول لايخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيكفى فى المقصود ولاحاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة فى الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط ولو كان لها تلك الحالات كانت قابلة للانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ الشارح الاتصال مع الانقسام لان كون الحالات الثلث للحركة موقوفا على اتصال الحركة لايظهر الا بالمقدمة الاولى على مايظهر عند حل الاشكال الثالث (قال المحاكمات وجوابه ان الشارح مااعتبر المبدأ والمنتهى فى الحركة) قال بعض المحققين فان قيل المصادرة لايندفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقى حال المماسة غير القدر الملاقى حال النفوذ لو كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لايكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون للجزء حال المماسة من غير مداخلة وهو ظاهر فاذا جوزوا المداخلة بالحركة لزمهم الفرق بين القدر الملاقى فى الحال الاولى وبين القدر الملاقى فى الحال الثانية فيلزمهم الانقسام ولكنهم لايثبتون الاحوال الثلثة للحركة فى الجزء الذى لايتجزى اصلا بل هم قائلون بانه امر دفعى لايتجزى اصلا فاثباتها بجزى باثبات الاحوال الثلثة يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لوجوز مجوز الخ ان الملازمة التى يتضمنها هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة لابطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء فى اول الملاقاة متداخلة كان الاطراف المتداخلة واجب بان كلام الشيخ ليس فى ابطال التداخل مطلقا بل فى ابطال تداخل اجزاء متناهية بالعمل لها ترتيب ووسط وطرفان ولذلك قال مداخلة الوسط واقول القسم الثانى الذى صرح بدفعه هو الملاقاة بالاسر مطلقا لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هى عدم الملاقاة اما بالاسر او لا بالاسر فلو حصل الملاقاة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر فى عدم الملاقاة والملاقات لجواز ان يكون الملاقاة بالاسر غير حادثة

واذا كانت القسم الثاني الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بنفي
الملاقاة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضيه المشتمل
على القسمين المتروكين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر مطلقا والمبطل

الانفكاك والتفصيل هناك ما ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك
واختلاف العرضين والوهم والغرض فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا
لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له
واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج
فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذ ثبت ان الانفصال
الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين
فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة
الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق
الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان
الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال
ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك
بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة
عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
وما ذكره الشارحان لا يعطي الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم
ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احديها ان قوة
قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال
غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى
وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل
لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارحين انهما بالغا
في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا
قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال
المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي
وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال
فان الجسم قبل حدوث الانفصال امران امكان قبول الانفصال ومقبول
بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا
الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال
والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن

على هذا التقدير هو الاخص منه
اعني تلك الملاقاة بشرط الحدوث
وايضا اذا لم يقع التداخل اول
الملاقات ظهر لزوم الانقسام
حال كونهما مماسة في اول الملاقاة ولا
حاجة الى ابطال التداخل بعده
انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام
الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط
حاجزا للطرفين عن التماس بناء على
ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط
يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثاني
هو الملاقاة بالاسر على التقدير
المذكور كما هو المتبادر على هذا
التقدير لا يحتمل الملاقات بالاسر
الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول
لكن يتوجه حينئذ ان المقصود
لو كان ابطال الملاقات بالاسر
الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان
ثانيا لان الثاني هو الملاقات بالاسر حين
حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو
زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي
هو الملاقاة بالاسر الحادثة بعد
التماس ولزم ان المقصود ابطال
القسم الثاني مطلقا لا على التقدير
المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ
لابطال التداخل دليلين احدهما
لابطال التداخل الحادث والثاني
لابطال القسم الآخر الان بالشق
يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من التوجيه الاول والحق في الجواب
عن اصل الايراد بمقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متحيزة بالذات شاغلة
بحيزه من المكان مغايرة للحيز الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يختلطها

من الحيز ولا شغل لجزء من المكان لانها يتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها طاغطة من المسافة
والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس غير القدر الملاقي في حال النفوذ
لازم من حركة الجزء المماس ومداخلة ونفوذه في الاخر للازم للملاقاة ما مر هنا في الامور

المتحيزة بالذات فلا مصادرة (قال المحاكمات واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قبولها الانقسام فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لا دخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهته اصلا فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اي غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلو كون الحركة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة لزمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة
موقوف على ابطال تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى (قال المحاكمات وفيه نظر من وجوه الى ﴿ ولا ﴾
قوله والصواب) اقول كلام الشارح المحقق حيث قال اي المتداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للمتوسط
مصرحا بان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول ولم يرد بمناقضة المداخلة للاحكام

يكون فيه قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته وكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخريان فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لا نسلم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شيء آخر وكأن السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

الثلثه ماهو شان الجدلي من انصال للمداخلة بمقدمات مسلمة للخصم بل ارادان التداخل يستلزم خلاف المفروض وحاصل كلامه انه لوتركب الجسم من اجزاء لايتجزى كان هناك لامحالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم انقسام اجزائه وهذان

جزء ان للمقدم المفروض معتبران في مفهومه وكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس وهذ لازم بين للمقدم المفروض اذ تألف الجسم من الاجزاء المقدارية المتباينة با لوضع والاشارة لايتصور بدون ذلك فنقول حينئذ اوتألف الجسم من تلك الاجزاء فلا يخلوا اما ان لايتلاقى اصلا او يتلاقى بالاسر او يتلاقى لا بالاسر وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم بطلان واحد من الثلثة المفروضة هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام جدلي يتهادى على ذلك ماذكره من التخيص وقول الشارح وحينئذ تناقض لحكم الثالث اى حين عدم احكام الملاقات بالاسر و بطلانه وهو القسم الثاني من الاقسام الثلثه المذكورة سابقا الذي كان الشيخ في صددا بطلاله فابطله بوجهين حتى يلزم الملاقات لا بالاسر وهو القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة وهو يناقض الحكم الثالث الذي هو عدم انقسام تلك الاجزاء بان وتعبير للمقصود من قول الشيخ لم يبق فراغ وهو رجوع الى اثبات المطلوب وهو القسم الثالث بعد نفي القسمين الاول والثاني وقوله والحاصل اى حاصل الدليل المذكور لابطال التداخل في الفصل السابق وهذا لاينافي كون هذا الفصل مشتملا على الرجوع الى الدعوى بعد تمام الدليل وعلى ماذكرنا يندفع السطر الثاني و لثالث ايضا (قال لمحاكمات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارا متناع الملاقاة آه) اقول يمكن ان يراد بالامتناع مايتناول الامتناع بالغير فيساوي العدم فحينئذ يرجع الى مااحسنه حيث قال وطريق القسمة الى الثلثه باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولايجب حينئذ تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

ولامنفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا لايكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بان ان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال اى بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لولم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثه فلايكون الاتصال عرضا واردا عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لوكان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لايكون للجسم اجزاء فهو متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زايدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم لولم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا ينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون للاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لافي نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم للجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء اولايشتمل انه مشتمل على الاجزاء اولا في نفس الامر اوانه مشتمل على الاجزاء اولايشتمل ذلك بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلا نسلم انه اولم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لوكان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر عن الاتصال و يكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا نسلم انه لوكان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك لوكانت الاجزاء محققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر انه لايلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان من الجائز ان لايكون شيء من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لايعرض الهيولى بالذات بل تبعية

تقدير تلاقيها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذ الامتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكات فيكون منقسمة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا نقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لا تتجزى وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه
في حد ذاته مركبا من اجزاء لا تتجزى
اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون
تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما
كانت المسافة متصلة واحدة مركبة
بالقوة من الاجزاء كما هو مذهب
الشهرستاني في الجسم فلا يثبت
وجود الجزء بالفعل وتركب الجسم
منه على زعم جمهور المتكلمين ولا
يكون المعارضة معارضة للحجة
النافية لمذهبهم قلنا تلك الحجة
كما نفت مذهبهم نفت مذهب
الشهرستاني ايضا فان الاجزاء
الوهمية لابد ان تتماس في الوهم
وصفا وان يكون الوسط حاجبا
للطرفين عن التلاقي في الوهم
ولا يحصل امتداد وحجم وبهذا
صحت المعارضة وظهر انها لا تدل
على خصوصية احد هذين المذهبين
بل على القدر المشترك بينهما اقول
لا يخفى ما في توجيه المعارضة من
التعسف لا ينقل في الجواب عن اصل
السؤال يكفي في الوحدة الشخصية
للحركة وحدة الزمان والموضوع
وما فيه الحركة على ما تقرر في موضعه
وعلى تقدير ان تكون المسافة متصلة
واحدة مع ان الزمان والموضوع
واحد لابد ان يكون الحركة من اول
المسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا
بالذات هذا خلف فلابد ان يكون

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يتجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة ﴿ مخصصة ﴾
بالشخص نقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفصل من جهة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الآنات
فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آن آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال
من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا
انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها
فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات
بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة
فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طرأ عليها
الانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخريان وجسميتان كذلك والهيولى
حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة
الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم
اذا عرض له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو كان
تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة لكان
تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وهلم
جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا
لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة
بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها
صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها
والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض
الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان
باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال
او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا
لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا
بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى
من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج
الى محل كانت الجسمية حينئذ غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى
متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز
ان يكون الامر بالعكس فيجوز كون الجسم حالا في اللون والطعم
وغيرهما وان كان حصولهما في الحيز تبعا لحصول الجسم واذا كانت
الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان
الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا استقلالا ولا تبعا مع ان الجسمية

مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا لانسلم بالضرورة
ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها لا اختصاص له بالحيز
والجهة والا فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى
وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لانسلم
ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها
فان الاتحاد فى بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد فى الماهية فاللوازم الثلثة
المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لانسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية
كانت صفة للجسمية بل هى موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها
والنعتان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم
الاول لما كان باطلا فى نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثانى
وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام
اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل
حلوله فى الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى
بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل ربما يكون تحيزها
بشرط حلول الجسمية فيها على ماهو الواقع **قوله** (وهم وتنبيه
ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى
انما تتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكى وليس يجب ان يكون كل جسم
كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ
فى الجواب ان الامتداد الجسمانى طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها
فى بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا فى جميع الصور اليها لان مقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية
لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور
الخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية
وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية فى الخارج موجودة
والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة
القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى
هو ليس فى نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

الموضوع ليس كما يافتامل (قال الحكمات وفى الجواب ضعف لانا لانسلم بالضرورة) اقول الحركة الموجودة فى الزمان الحاضر
ايضا انما هو الحركة بمعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل فى الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها
من الاجزاء التى لا تتجزى تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا
فى الزمان الحاضر غير ضرورى
بل لا يجوز ان يدعى ايضا فى انها
ليست موجودة فيه لانها غير قار
بالذات واقول فى تحرير المقام ان يقال
ان اريد بالحركة ماهو بمعنى التوسط
فنختار انها موجودة غير منقسمة
لكنها غير منطبقة على المسافة
وان اريد ماهو بمعنى القطع فان اريد
بوجوده وجودها فى الخارج فيمنع
وجودها فيه اولا وعلى تقدير
التسليم نختار انها موجودة فى الماضى
مثلا دون الزمان الحاضر وقد
عرفت ان دعوى الضرورة فى وجودها
فى الزمان الحاضر غير مسموعة
انما هى فى الحركة التوسطية وان
اريد بوجودها وجودها فى الوهم
فنختار انها موجودة فى الوهم فى الزمان
الحاضر الغير المنقسم لكن لا يلزم عدم
انقسامها لانها باعتبار الوجود
فى الوهم قار الذات بجمع الاجزاء فيه
وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود
الخارجى الفرضى بمعنى ان تلك الاجزاء
لو وجدت فى الخارج لم يجتمع فيه على
ما سيجىء او باعتبار الحدوث فى الخيال
بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثانى
فى الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا
معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد
بالوجود الحدوث فى الخيال وقيل
لاشك ان الحركة بمعنى القطع حادثة
فى الخيال على سبيل التدريج فحدوثها
اما فى الزمان الماضى او المستقبل
وهما باطلان على ما قرره مشروحا فتعين ان يكون حدوثها فى الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع
اجزائها فى الحدوث وقد عرفت انه محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة فى الخيال فى الزمان الماضى
ولا يلزم من عدم حدوثها فى الخيال فى الزمان الماضى عدم حدوثها فيه مطلقا على مامر مشروحا ولا يذهب عليك ان تقرير

المعارضة اذا بلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ
واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا لا حاجة الى هذا وقد استدل بعض المحققين على ان الحركة
بمعنى القطع غير موجودة فى الخارج بانه اذا قيل للشئ انه موجود فى الحاضر فلا يخلو اما

ان يراد وجوده مقارن لصفة الماضى فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا فى آن ما فالا يكون متصفا بالوجود فى آن ما لا يكون موجودا فى الماضى بهذا المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف المضى وهو متصف فى الان بالمضى لزم ان يكون موجودا فى الان وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود فى آن من الانات وهو محال وبعبارة اخرى الشئ اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامرين من المضى والاستقبال وجودها لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الان وليس بموجود الان ومستقبل الان وليس بموجود الان فظهر انه لا وجود لها فى الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة فى الخيال على سبيل التدريج والعقاب لان حدوثها مقارن لوصف المضى والا لزم

ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا الانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا فصلها
لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان تلك الاوصاف الثلثة من المضى والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها
الاشياء فى طرف الزمان فاكان وجوده فى نفس الزمان لا يكون مقارنا لشئ منها فى الوجود لا محالة فان قلت فله

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ ومتقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد فاناً متقررة اما خطا وسطحا هذا ما ذكره فى الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان لنوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة فى الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا فى الخارج او لا يكون فان لم يوجد فى الخارج لم يتعدد فى الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف فى الخارج فاما ان يكون عين الجسمية فى الخارج ولا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية فى الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا اخر فالموجود فى الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا فى محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية فى الخارج فالجسمية لا يحصل فى الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقدر فى الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم تساوى وجوب وجود افرادها فى الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل فى الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعته اذا اقتضت شيئا من حيث هى فذلك الشئ لابد ان يكون متحققا فى جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا ليس الان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر الممتد فى الخيال انما هو فى آن وحدوث المجموع فى الان الاخير فليس حدوث المجموع امرا تدريجيا منطبقا بل كل قطعة حدوثها فى آن وذلك كالحوادث المتعاقبة فى الوجود واذ كل منها موجود فى زمان وليس المجموع موجودا

فى المجموع وكون كون المجموع موجودا فى مجموع الزمان او حادثا فى مجموع الانات لازما من وجود كل فى زمان او حدوث كل فى آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام لا يخلو من وجه لكن هذا القائل قد جزم فى تعليقاته على جريان برهان التطبيق فى صورة التعاقب زعما منه انه اذا كان كل واحد موجودا فى زمان فالمجموع موجود فى مجموع الزمان وحينئذ يصح التطبيق لا يقال وجود المجموع لو كان فانما هو فى مجموع الزمان وجزئه وليس موجودا فيه لان جزء الامر التدريجى يكفى كونه موجودا فى جزء ذلك الزمان (قال المحاكمات والعمدة) قال بعض المحققين فى هذا اشارة الى وجه اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفى فى نفى هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر اخر ليظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التى لا تتجزى فان ما ثبت صريحا فى الجزء فالم يثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذى هو بوامنه لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب من حيث انه يمكن فى كل الصور او فى اكثرها ايضا استيناف وجه لا محالة فلا ينضبط وايضا ذلك بظاهره تناف لما قرره من ان ما يكفى النظر السابق فى دفعه يعد عنه بالتنبيه اذ النظر السابق كاف فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول حمل كلام صاحب المحاكمات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وحمله على التحقيق يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به هو ان ما يكفى النظر السابق فى دفعه يعبر عنه بالتنبيه ومن المعلوم ان النظر السابق يكفى لدفع توهم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

فصلها ففير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة فى افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقايق فامكن افتراقها فى اللوازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق فى هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسمانى هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فلابد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه حينئذ ليست الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية فى هذا المعنى وان كانت مختلفة فى ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشئ من هذين التذكيرين فى تنبيهه هذا اعين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شئ اخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمى انه لا يبقى معه فى نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه فى الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى فى الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى فى الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات) فهو اشارة الى ما ذكره فى المنطق من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهى المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهى الجنس او محصلة وهى النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات ولا شئ من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها على ما ينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لا نسلم انها يحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

انما يحصل و يتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية محصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان لسائل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانها يقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض كالتحيز اذا ثبت الجسم وللانسان فالمقتضى للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نسلم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نسلم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

المطلوب في الفصل ثم انه لا يكفي النظر السابق في استلزام مذهب القول بالجزء الذي لا يتجزى وهذا ليس مطلوبا في الفصل فاعتقد الفصل لابطاله يكفي فيه النظر السابق فان قلت مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فابطال ما هو مذهبه يتوقف على هذا البرهان فلا يكفي النظر السابق فنقول الذي ابطل هو هذا الازم وهو المقول عنه و يكفي فيه الفصل السابق كيف ولو كان كذلك لزم على الشيخ التقصير في الاستدلال (قال المحاكمات فنقول هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بعض المحققين فيه بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت عندهم ممنوع بل الحاكم يتعرض له لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يتجزى ينفيه اذ لابد لتلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضعي في الوهم وان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم واما انه لم يعد من مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهبا بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم يحتج الى افراده بالذكر فالاولى في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتناهي في الانقسام اذ على تقدير التناهي يلزم المفاسد التي يلزم الجزء كما شرح آنفا (قال المحاكمات حتى وجد الكثرة وجعلها واحدا في نفسه) قال بعض المحققين لمانع ان يمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتماله على الواحد الاضافي فان الكثرة من افراد الحيوان لابد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان الحيوان الواحد كثيرا في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد

۞ في المادة ۞

ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلابد في كل عضو منه اشتماله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثرة مجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون فى جميع المراتب فلاينتهى الى الواحد فى نفسه اقول فيه نظر لان ماذكره انمايتوجه لوكان المراد بالواحد فى نفسه مالايقبل القسمة بوجه ولاينحل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد فى نفسه مالا يشتمل بالفعل على الكثرة وكون الكثرة لابدان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضرورى لانا نقول لاشك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والا انتقل الكلام الى جزء جزئه وهكذا فيلزم التسلسل المحال ونضمه الى الكبرى حتى ينتج ماهو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هو لزوم التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكمات حيث بينه بانه لامعنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها يكون فى نفسه شيئا واحدا فغير ملايم اذ الظاهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هى المؤلف من الواحد اقتضى تحقق الكثرة تحقق الواحد فى نفسه ويمكن توجيهه بالعناية بان يقال معناه انه لايعقل ولايتصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التى كل واحد واحد فى نفسه حتى لايلزم التسلسل لكن سيجئ فى كلام الشيخ فى النمط الثالث مايدل على مايشعر به عبارة المحاكمات ويمكن ان يقال كل كثرة انما يتألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما يتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما يتألف من وحدات الافراد وهكذا فكثرة الاجزاء انما يتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض الاجزاء خصوصية يصير بها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد فى الجملة بل كل واحد واحد جزء اولى للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردناه فتأمل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو انا اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح فلابد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

فى المادة بل صحة فجاز ان لايحل فى المادة فى بعض الصور وان حلت فى المادة فى بعض ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضى التجرد عن الماهية فى الواجب والعروض فى الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها الى المادة فلايضرنا مالم نعلم وبهذا خرج الجواب عن الثانى وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولمافرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية فى جواز اقتضائها شيئا فى بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكالا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة فى اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة فى الجعل والوجود فلايكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة فى اللوازم **قوله** (وهم وتنبيه اولعلك) نقول النظام الطبيعى ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولانسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لايقبل الا الانقسام الوهمى وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجايز ان يكون بعض الاجسام لايقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه والاسهل فى نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادى الاجسام اجسام صغار لايقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابوالبركات الى مثل هذا القول فى الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر فيظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما فى الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمى الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

اصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان عرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهرا
منقسما الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ماذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول ذلك العرض بخلاف
ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو الموجود الواحد حينئذ (قال المحاكمات ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح المقاصد الامور التي يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه شيئا متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به خروج عن طريق الحق وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا انه اذا حدث من مبدا معين آن ثم آن فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك ضروري وانكاره مكابرة فاحشة فلعل النظام هرب من تلك المكابرة الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على المنصف ان التزام الطفرة افحش من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا على ما نقلنا (قال المحاكمات واما القياس الذي وضعه الشارح) ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن ان يجاب بان مثل هذا القياس فما يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه بتمامه بل ببعضه مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب بالقياس الى قولنا زيد ابن كاتب ينتج ان قياسا مضمرا معتبرا صحيح الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما ان ما يكون الوسط بتمامه مكررا بديهي الانتاج فكذا مثل هذا يظهر بالرجوع الى الوجدان هذا تلخيص ما افاده بعض المحققين موافقا لما
ذكره العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولا تتعب ❊ في الجسمية ❊
نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ماهو المشهور كما فعله صاحب المحاكمات فتدبر قال وايضا لهم ان يكتفوا
بتجويز التداخل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير ماذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلابد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بني الكلام على تشابه طبايع الاجزاء فكيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد نعم لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية

في الجسمية على مامر واثن سلمناه فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر في الماهيـة وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعـدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتـان اخريان ثم اذا اتصلتا زلتا الجسميتـان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصـال على الجسمين وامتنع عـلى نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعـة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسـام فلم لا يجوز ذلك ههنـا ايضـا والجواب ظـاهر والنظر في القسمة ان الماهيـة لا يتنـاول الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقـال في جواب ماهو والمقول في جواب ماهو لا يكون الا كليـا نعم لو عني بالماهيـة الامر او الشيء كان القسمـة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتخلخل والتكاثف يطلقـان في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة عـلى ان يعظم حجم الجسم من غـير مداخلة شيء فيه و يصغر من غير نقص شيء منـه فاراد بيان امكان الحقيقتـين وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متقـدرة بمقدار اصغر وفي آخر بمقـدار اكبر اولا يرى انه اذا امص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها وزاد في مقداره لامتناع الخلاء **قوله** (هذه مسئلة تناهي الابعاد) وهي احـدى المقاصد ههنا مباحث خمســة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصـد العـلم الطبيعي وذلك لما تبين من ان العـلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتيـة للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض الاجسـام من جهـة المادة فيكون البحث عنها من علم الطبيعي والثاني ان اثبات محـدد الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسـائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسـائل ما بعـد الطبيعـة لانه باحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسـام ان بعضها محـدد و بعضها محـدد وتحديد الجهـات

الانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعـل لانها متمايزة في الوجود الا انه غير متمايزة في الوضع فالاولى ان يقال انما دفع النظام في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة في الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية بان يقال اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة قال الشارح فحينئذ ينبغي ان يحمل الكـثرة على الاضافية قال بعض المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافية على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف كثير الاثنين فالاثنـان ضعفه والضعف بالنسـبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر من الواحـد اذ الواحد ليس كثيرا واقول الكثرة والقلة الاضـافية قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصـل فلم يتحقق في الواحد وما استدل به بان الواحد نصف الاثنين فالاثنـان ضعفـه والضعف كثير بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو مطلوب به من اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل ما نصف شيء ان يكون قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليـلا حقيقيا فتأمل (قال المحاكمات واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية لا يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة المتناهية لا يوجد فيهـا الواحد والمتناهي او خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فائدته اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغـير المتناهي الاجزاء و بالاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا الجسم في ضمن الغـير المتناهي الاجزاء على ان اشتمـال متناهي الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس له حجم ازيد من حجم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فتأمل قال بعض المحققين ذكر المتناهي لا لبيان كلية الكبرى كأنه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضي اشتمالها على الواحد والمتناهي ولا مدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية اوغير متناهية اشارة الى دفع

وهم ربما يعرض لبعض الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية لايجب اشتمالها على الواحد اقول لو خص الكثرة بالغير المتناهي بقيت الكبرى على كليتها وغرض المعترض ليس الا ان لاحاجة الى هذا التعميم بل يكفي التخصيص بغير المتناهي واما ماذكره من انه اشارة الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي فبعيد عن الصواب اومقصود المعترض انه لم يخص الحكم بغير المتناهي لانه لم يختص بالمتناهي وحين تخصيص الحكم بغير المتناهي لامجال لذلك الوهم وهو ظاهر والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي زيادة وقعت من الناسخ فيرجع الى ماذكرنا (قال المحاكمات وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولهم) آه اقول تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير المتناهية التي يتألف منها الجسم اما ان يشتمل على كثرة متناهية يكان حجمها ازيد من حجم الواحد اولا يشتمل على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم ان لايكون التأليف مفيدا لازدياد الحجم اصلا والاول يوجب المطلوب على ماسبق تقرره وايضا نقول النظام اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فظهر ان هذا القسمة قسمة الاجزاء مقدارية متباينة في الوضع فلا بد له من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهر ان برهان التطبيق يجري في نفيه اذ يلزم زيادة غير المتناهي المسبوق النظام على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية غير متناه بحسب المقدار مبني على هذا فتأمل واما الجواب الذي ذكره فنظور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكر الشيخ

وتحددها لايتصوران الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وعن قريب ما تبين بما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولي وسيتكلم بعد في احكام الهيولي والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولي واجاب بانه لما تبين تركب الجسم من الهيولي والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لاينفك عن المادة ثم ان المادة لاتنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الا مع المادة فالجسم لاينفك عن المادة فلاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على الهيولي فقد تبين ان الصورة الجسمية لاينفك عن الهيولي بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولي بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا كله صريح في بيان ان الصورة لاتنفك عن الهيولي فكيف اراد ان يبين بعد ذلك وقل لي اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل اولم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين لايكون الا لانقطاعه وانفصال والانفصال انما يكون من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التي رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لاينفك عن المادة فلاحاجة الى تلك المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والحيز ولكن مالم يتضح ان التناهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يتبين ان عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما ستيرد عليك شيئا فشيئا **قوله** (وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية) على اربع مقدمات الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان ان قال قوم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان على هيئة الغير متناهيين لكنهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه فغاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لابد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان ان لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بافصل متساوية فيكون ذلك البعد مزايدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

لابطال التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقاة على ماذكره المحقق الشريف قدس سره واشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال او جواب سؤال مقدر عسى ان يورد و يقال لا نسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان او احوال وانما يكون كذلك اولم يكون الاجزاء مخروقة على التداخلة انتهى وعلم منه ان الدليل المذكور لا يدل الا على امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثاني فانما يدل على بطلان التداخل فيما يتحقق فيه الوسط والطرف وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلثة متداخلة ملتئمة لم يكن من اجزاء الجسم اولم يكن من اجزائه المقدارية فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ وعدم ازدياد الحجم ليس بمحذور فافتأمل ويمكن توجيه كلامه بما حققناه فيرجع الى ماذكرناه فتدبر وقال الشارح وفي التحقيق لا يفيد ها ايضا اقول يمكن ان يعارض و يقال الاجزاء المتألفة حين التداخل لا يخلو اما ان ينعدم و يحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التأليف والتداخل لان التأليف فرع وجود المتألف منه والتداخل فرع وجود المتداخلين اولا ينعدم فان اتحد الجزءان حقيقة بان يكون هناك جزء واحد كان هذا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما سيجيء وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص واحد كان زيدا وعمرا معا وان كان الجزءان موجودين ولم يتحدا كانا اثنين (قال المحاكمات ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا آخر يحدث نقطة التقاطع يشعر بانه حين تقاطع القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين تقاطع القطر الاخر بهما حدثت نقطتان اخريان وليس بشيء اذ حين تقاطع القطرين حدث اربع نقطة الانقسام كل من الخطين بقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف انصاف الدوائر يجتمع منه المركز قال الشارح فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز هذا التجويز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب العقول وفي نفس الامر وكون ما يرفع التعدد بحسب الوضع محذورا على
ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل كلام
الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب

الوضع بان يكون تلك الاعداد

متمايزة وضعا لم يتم كلامه ولم يرد عليه شئ
لا ما اوردنا ولا ما اورده الشارح
من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد
التي يعود اليها الضمير في قوله منها
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير
فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية
منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
ضمير منها في الاول عايد الى الاحاد
المدلول عليها بقوله فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها او يحمل
قول الشارح تقريره كل عدد متناه
من الكثرة على انه بيان لحاصل المعنى
(قال المحاكمات او حصول
الامتدادات الثلث لا يتوقف على
انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اشياء) الخ اقول هذا انما هو قول
جمهور المتكلمين واما النظام القائل
بان كل جسم لا بد ان يكون اجزائه
غير متناهية فكيف يقول بهذا
التحقيق وان اريد انه يلزم عليه ان
ذلك المؤلف جسم فذلك مما يلزم
عليه ذلك لو اكتفى في تحقق الجسم
بتحقق الامتدادات الثلث مطلقا
سواء كانت متقاطعة على زوايا قوايم
ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما
لو اشترط كون تلك الابعاد ولا بد ان يكون متقاطعة على زوايا قوايم فلا تم على هذا المذهب وهو

الاكتفاء بتحقق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزاء ثلثة ولا يحتاج الى اربعة على ما صرح به ففيما ذكره ارتكاب
استدراك ايضا هذا واقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لا يحتاج في تحصل الجسم الى تحصيل الكثرات

لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية
كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات
او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ
بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتدا
الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد
يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية
لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ
ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى اوامتدا الخطان
الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين
حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سال نفسه ان المحال انما يلزم من فرض
اللاتناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة
اللاتناهي في الجايز استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا
كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين
ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ويخرج
الخطوط الى غير النهاية فينقسم سطح العالم بستة اقسام فكل خطين منها

اولاباعتبار التأليف من اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف من تلك الكثرات بل يكتفى تأليف واحد بين تلك الاجزاء
فى الجهات الثلث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار لحصول الجسم لاحاجة اليها قال
الشارح وكان للشارح الفاضل الاولى تقديم هذا التوجيه وبيان فساده ثم الاضراب عنه الى
ماذكره اولا التوجيه كلامه لان الثانى
اكثر فسادا واعلى مايشعر به كلام
المحاكمات قال الشارح بل قصد
بيان ان شيئا من الاجسام المتناهية
المقادير لايتألف مما لايتناهى اصلا
اقول فى هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلى اشد عنادا الايجاب
الكلى الذى هو دعوى الخصم
وثانيها انه يلزم منه ماهو مذهب
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دلالة نفى التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
تأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن
اثبات ماهو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما استدل به على النظام لايقال
انه وان كان جاريا فى نفى التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ
لم يجره فيه لانا نقول هذا الدليل
على ما سيذكره الشارح انما اقام
الشيخ على نفى دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لاتتجزى متناهية فهو انما اجراه
فى رفع الايجاب الكلى فبالنظر الى
الاجزاء لايثبت ماهو مذهب الحكماء
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجراءه
فى السلب الكلى وثالثها ما سيظهر
عند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم
المتصل قال الشارح لكنها كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه
اقول فى تقريره ابهام ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب
اسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المتناهى الى المتناهى فاذا استثنى نقيض التالى ينبغى
ان يقال لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الجسم الى الجسم فنسبة متناه الى غير متناه لانها

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيهما اذنا قائمة واذا فرضنا بعدا بينهما
فى اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوى الساقين
فيكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة فيكون مثلثا متساوى الاضلاع فقد
ظهران كل انفراج بين الخطين امامهو بقدر امتدادهما فاما ان يكون
متناهيا فمجموع الستة متناه اويكون غير متناه فيلزم انحصار ما لايتناهى
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التى سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكفى فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد
ولايحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما **قوله** (والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوى وعلى سبيل التناقص
اوعلى سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لايفيده لانا نريد ان نقول
الامتداد ان لوكانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهى موجودة فى بعد واحد
وذلك البعد الذى يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهى محصورا بين حاصرين ولوكانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم ننصف النصف الباقى ونزيد
على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم ننصف نصف النصف ونزيد
على البعد الثانى فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التنصيف الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لايكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على سبيل التساوى فهو مفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود فى التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولوفرض خروج

كنسبة الاجزاء متناه على ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه
كلام الشيخ يحتاج الى عناية يظهر بالتأمل فتأمل (قال المحاكمات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) آه اقول الاظهر
ان يقال مقصوده ان يحصل جسم ينبغي ان يجعل مقدما على اعتبار النسبة وفي توجيه الشارح
يصير الكلام فهكذا دون توجيه الامام
(قال المحاكمات فلا يحتاج الى
ما تحصل الجسم ولا الى ما يتوقف
عليه تحصل الجسم) من كون حجم
الاثنين ازيد من حجم الواحد اذ الكل
واحد حجم غير منقسم كما هو مذهبهم
وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة
النسبة منقوض بالنسبة بين الاعداد
الا ان يختص بالنسبة بين المقادير
وحينئذ يتوجه حديث الاعداد
سند المقصود واما ان المنسوب لا بد ان
يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير
مثلا للمنسوب اليه فالمراد الانضمام
اليه بنفسه او الى الاخر المادية حتى
يصح النسب بين الاعداد على تقدير
اشتمالها على الجزء الصوري وحينئذ
لا يكون مركبة من اعداد دونها
وعلى تقدير عدم اشتمالها عليه وحينئذ
لا فرق بين تقومها باعداد دونها
وبين تقومها بنفس الواحدات
تلك العدة هذا واما قوله فلعل الفائدة
اتمام الحجة به كما ذكر ظاهره اشارة
الى ما قرره في توجيه كلام الشيخ فان
المتصلة انما تصير لزومية اذا جعل
التالي تحقيق الجسم لا كونه تناهي
العدد وفيه انه لو حذف الجسم
والتقى بالحجم وجعل الثاني تحقيقه
يحصل المقصود والاظهر ان يقال
على مذهب المتكلمين وان صح نسبة
الخط الى السطح والسطح الى الجسم
لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان ❊ وحاصل ❊
النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدته الايماء الى الطريق الاخر للمناقضة
على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة قال الشارح انه لم يقل

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا
كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين
من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق
النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية
وعظم النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد
المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت
فالامام زعم انها قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومحمولها فيمكن
ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد
يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة
من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها
قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع
مزيد فيه وهو والمزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
بيانا لها ثم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال
والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفا
على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل
مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض
فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في
بعد فلانا اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع
تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان
كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على
جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير
الامام يكون قوله لانه حشوا زايدا لا محل للام ولا لان فايدة ويمكن ان
يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو محل لان

وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات
الغير المتناهية فى بعد الا انه زاد تقسيمين الاول منهما مستدرك اذ يكفى
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام
محال آخر وحينئذ لا يتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب
ذلك ولو حاول ملاحظة ما فى الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه
لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية فى بعد واذا لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد
لم يكن بعض الزيادات فى بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته فى بعد آخر
فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير
متناهيين هذا خلف واما الثانى فلانه يلزم ان يكون مالا يتناهى محصورا بين
حاصرين واليه اشار بقوله فيتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين وتحرير المنع ان يقال لا نم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات
فى بعد يجب ان يكون جميع الزيادات فى بعد لجواز ان لا يكون الحكم على
كل واحد حكما على الكل المجموعى فان قلت لو لم يكن كل الزيادات
فى بعد لا يكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة فى بعد فنقول
لا نسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد يلزم ان لا يكون بعضها فى بعد
بل اللازم ان المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لا يستلزم
السالبة الجزئية لا يقال اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما ان لا يكون
شئ منها فى بعد او يكون بعضها فى بعد بعضها لا يكون واياما كان يصدق
السالبة الجزئية لانا نقول لا نسلم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع
واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف
و يسعه هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون
جميع الزيادات فى بعد بكون كل واحد من الزيادات فى بعد حتى يرد المنع بل علله
بكون كل واحد وكل مجموع فى بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

فى الثانية لايجب تركب الجسم أه اقول هذا انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى مالاينفصل على معنى مالاينقسم بوجه
اى لايقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شان الجزء الذى لا يتجزى اما لو حمل على
معنى مالاينفصل بالفعل الى الاجزاء اى ليس لها اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ
لا ينفصل او الظاهر منه سلب فعلية
الانفصال لا سلب امكانه وقابليته
و يدل عليه قول الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده
مفاصل اذ من الظاهر ان المراد سلب
المفصلية بالفعل عن الجسم المفروض
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار
حاصل كلام الشيخ حينئذ ان الجسم
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية
واما اشتماله على مفاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل
غير قابلة للانقسام اصلا فلما مر من
ابطال مذهب جمهور المتكلمين
من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام
فلانه وان كان جائزا لكنه غير واجب
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس
منفصلا بالفعل والا لزم التسلسل
و يلزم كون البعد المشتمل على الجميع
غير متناهى القدر والامر الدائر بين
الممتنع والممكن كان جائزا لا واجبا
ولا ممتنعا وهذا بناء على ان الشيخ
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذى
ذكره المحاكمات بقوله فان قلت الثابت
بالنظر السابق ان الجسم ليس له
مفاصل بالفعل الى مالا ينفصل آه
(قال المحاكمات فما وجه
العدول الى نفى الكل عن نفى كل (آه
قال المحقق الشريف قدس سره
منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فمعنى
الكلام يثبت ان لا شئ من الانقسامات بحاصل فى الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما توهم المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فليحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ماذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشئ

من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد فثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفصل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذى جعله الشيخ عنوانا فلهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو فى قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه فى قوة الكلية وهذا بعينه ماذكره صاحب المحاكمات فى توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا نصال الاجسام المفردة هى بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ فى الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعا للايجاب الكلى الذى فى قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ماصرح به الشارح انما وردت فى الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية اوغير متناهية اولا وذكر الشارح هناك ورابعها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ماذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجئ القول فيه ان شاء الله تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشارة لما اراد فى هذا الفصل ابطال الراى

المتناهية وجب ان يكون فى بعد لانه مجموع وكل مجموع فى بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهى فلم ان كل مجموع متناه فهو فى بعد لكن لايلزم منه ان المجموع الزيادات الغير المتناهية فى بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا اوغير متناه فلا نسلم ان كل مجموع فى بعد والفرض لايقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت فى اثبات المطلوب فلم يكن أى قوله كل زيادة فى بعد ولا الى قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ومابعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادرى كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهى واعظم الابعاد فان بينها بما نقل عن الامام وهو انه لولم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لايكون فوقه بعد آخر اولا يكون زيادة فى بعد آخر والا لكان كل زيادة فى بعد آخر فيكون جميع الزيادات فى بعد وهو محال فالمنع وارد وكذلك ماذكرناه من انه لولم يوجد جميع الزيادات فى بعد فبعض الزيادات لايكون فى بعد لجواز ان يكون كل زيادة فى بعد ولا يكون الجميع فى بعد واما ان كل مجموع زيادات فى بعد فعلى تقدير التسليم لايدل على الملازمة فاذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق فى هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لولم يكن الابعاد متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهين خارجان من نقطة واحدة لايزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة فى بعد فلابد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لولم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لايمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن فى زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهى الى المتناهى لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وينعكس بعكس

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد الابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لا ان كل جسم مفرد كذلك نعم ماذكره الشيخ يمكن اجراؤه

فى كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلى لكنه انما اقام الدليل صريحا على رفع الايجاب الكلى واللازم منه صريحا ليس الا الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ وبه يندفع اعتراض صاحب المحاكمات بلا ارتكاب ما يخالف التوجيه الذى ذكره فى قول

الشيخ ليس يجب ان يكون وظهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

النقيض الى انه لو لم يكن فى زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون فى بعد آخر وهو اعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهى الزيادات والآخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاى حاجة الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجايز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهى الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهى الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد فى الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال والملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهى الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة فى بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرض ابتداء شروعه فى الحجة وان قوله ولان كل زيادة كاف فى تعليل توحد الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات فى بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اى لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له فى الاستدلال وان كان لازما وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كانت فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهى الامتدادين فاذن دليلكم مبنى

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره لانه يبتنى على ان يكون مراد الشيخ من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد ما ذكره صاحب المحاكمات لتوجيه جزئية النتيجة على ما نقلناه ايضا لانه مبنى ايضا على الزعم المذكور وقال الشارح لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان دلائل نفى الجزء الذى لا يتجزى ينفى تركب الجسم مطلقا منها فان المحالات المذكورة فى الفصل الاول لازمة على تقدير عدم تناهى الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم فى الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية فان ما علم ثبوته فى الفصل الاول اولى مما علم فى الفصل الثانى لانه قد فرع عليه فى الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم فيه اولى ما علم فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له بل نقول له تركب الجسم الغير المتناهى من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم تركب الجسم المتناهى منها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور فى هذا الموضع انتهى اقول الشيخ قد اورد القضية الاولى مهملة والشارح فى صدد النكتة فى ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها كلية لانها اللايق بالمقامات البرهانية وما يدل على المهملة يدل على الكلية ولا يكفى لذلك ان الفصل المقصود لابطال تركب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركب الجسم الغير المتناهي منها اوكون ماذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال
مذهب آخر يجري فيه لايقدح في صحة النكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي آه فنقول
ان اثبت اللازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي الاجزاء والافلا يحصل
الاجزاء الغير المتناهي من امرين
متساويين متناهيين مع ان نصف
الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان
متناهيا من جانب كان متناهيا بالضرورة
فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل
التنصيف وليس له نصف اذا كان
متناهيا من جانب وان اثبت بان العلة
مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة
الى حد فعلى تقدير التسليم كانت
اتفاقية لا لزومية لان التالي لا يلزم
من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة
الى غير النهاية على ان لزومه منه
ايضا محل نظر وتأمل (قال المحاكمات
واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح)
قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح
انه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل
على الاجزاء التي لا يتجزى الغير
المتناهية بل انما يثبت ان الجسم المتناهي
كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض
الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا
من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا
والنظر الذي اورده غير وارد لما
سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام
غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية
المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لان كل جسم متناه
اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا
اواجزاء هي اجسام ولا تسلسل
بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء
اصلا اقول هذا القائل ذهل عن ان الشارح جعل القضية الثانية جزئية لانها لوكانت جزئية لكان لها
مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستقلا في جزئيتها على مازعم هذا القائل المحقق ولم يكن
ماذكره في جواب النظر صحيحا اذ لا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتمل على

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي
الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لوكان الامتدادان غير
متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولا يكون واياما كان
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم
من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات
مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير مشتمل
عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل
بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد
يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي
من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة
فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى
هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة
احاطة الحد الواحد اوالحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد
الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد
من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامتة فانا اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة
حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان
الشرطية فلان المسامتة ماكانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة
واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير
المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز
والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل
المسامتة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة
والثاني ان المسامتة مع اي نقطة تفرض يكون لحركة وكل حركة منقسمة
الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها
فالمفروض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف ونحن

﴿ نقول ﴾

الاجزاء التي لايتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر وان اخذت رفعا للايجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلابد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه و بين سمت الموازاة زاوية وحركة القطر قطعا فالمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فافرضناه آخر نقطة المسامتة لايكون آخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ماذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرا الثاني ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث في المركز زاوية ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها فلابد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها و بنصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

متناه آه على انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لايكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ماصرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لايتجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم يقنع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لايتألف مما لايتناهى اصلا والقضية الثانية لما كانت حاصلة من رفع الايجاب الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحجة واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

الذي ذكره الشيخ لابطال هذا المذهب يمكن اجراؤه واقامته في السلب الكلي وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكون احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معا كلية كانت النتيجة ايضا جزئية لا يقال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحينئذ لايكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لانا نقول ارتداده الى الشكل الاول لايكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئيتين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحينئذ نقول لامدخل لجزئيتها فى جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان

عكسها جزئية قلت لاشك ان جزئية المقدمات صارت سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثالثا ايضا سببا لهما فاذا اجتمعا امكن الاستناد الى ايهما اريد وذلك كما اسند صاحب المحاكمات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالاشكال الاخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لايدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لايمكن النزاع فيه (قال المحاكمات لانا نقول لانم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثانى حلية شبيهة بالمنفصلة فلا يتجه ايضا لهما والمعنى حينئذ انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملازمة سنية وكذا البطلان التالى اقول على تقدير كون القضية الاول مهملة وكانت فى قوة الجزئية والثانية جزئية لايكون بطلان التالى بينا (قال المحاكمات لايقال النتيجة انما هى قولنا بعض الاجسام لايشتمل على اجزاء لايتجزى) قال بعض المحققين فى كون النتيجة ذلك مناقشة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لايشتمل على اجزاء لايتجزى غير متناهية وكل جسم لايشتمل على اجزاء

﴿ وايضا ﴾

لايتجزى متناهية فالنتيجة بعض ما لايشتمل على اجزاء لايتجزى غير متناهية لايشتمل على اجزاء لايتجزى متناهية وهى اعم مما جعله نتيجة اذ ما لايشتمل على اجزاء لايتجزى غير متناهية صادق على غير الجسم ولايمكن التقييد بما من شانه الاشتمال المذكور

فالجواب من الاول ان لزوم نقيض التالى لايبطل الملازمة فان لايتناهى الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة فى الحد الغير المتناهى اولا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يبطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة فى الوهم لكن لايتعين نقطة فى الخط الغير المتناهى للاولية بخلاف الخط المتناهى واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر وينفصل من الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل فى الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثانى بالثانى وهكذا فاما ان يكون فى مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولا فان وجدت فى مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما فى جانب التناهى وهو محال لفرض التطبيق فيه واما فى الجانب الاخر فينتهى الناقص بالضرورة والزايد لايزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ويساق الكلام فى كل منهما ويمكن ان يتصور على اى خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين ويتبين تناهيهما بالتطبيق **قوله** (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى) تقريره على محاذات الشرح ان الامتداد الجسمانى ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود واما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لايحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلثة وفى هذا التعريف ابهام لان مفهوم لفظة ما لم يتعين فجنسه غير متعين وتحقيق الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شانه الجسم ذلك الاشتمال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم متصف
بسلب الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لاجزئية اذ الحكم في المقدمتين
على جميع افراد الجسم لاعلى البعض اقول السر في انتاج الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر يلتقيان
في الاوسط الذي هو موضوع لهما
فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم
لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهية
وما حصل الحكم في المقدمتين على جميع
افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح
(قال المحاكات فان اخل في الوهم
والفرض) قد اشار في شرح المقاصد الى
الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين
حيث قال الشارح جعل الانفصال
مقسم الوجوه الثلثة للقسمة التي احدها
الافتراق وجعل ما باختلاف الفرضين
انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد
بالانفصال في الخارج الامتياز بوصف
خارجي لا حدوث قسمين في الخارج
فصار حاصل كلام الشارح
الانفصال اما بالفك والقطع اولا
والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية
او بمحض الوهم والفرض وحينئذ
يؤل الى التقسيم الذي صرح به صاحب
المحاكمات يلزم اشتمال الجسم على
اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول
فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم
لو لم يقيد اختلاف العرضين باختلاف
العرضين القارين اما اذا قيد به كما في اكثر
نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا
منه مبني على ما سيقرره من ان الفرق
بين الاعراض القارة وغير القارة
ضعيف بحكم العقل بفساده وانت خبير
بان دعوى به عدم الفرق اولى بان
يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان
هذا البيان الذي ذكره في الملاقات
لا يتم اجرائه في الموازات والمحاذات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذية
للاجزاء المفروضة في الجسم المعين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان اختلاف المحاذات بالنسبة الى اجزاء فرضية
بجسم آخر يوجب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

وايضا ما احاط به حد واحد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم
الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات
المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد او حدود وتعرض
تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز
عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها
هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة
بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا
وفي قوله (فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة
الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان
عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود متاخر لا محالة عن وجود
ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثاني
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل
فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة
ولواحقها لكان الشكل لازما له وحينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس
الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة
التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضى
للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار
وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية
والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره
لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية
لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن
الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها
فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي
تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون
الحال في الجسمية طبيعة نوعية ولئن كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما
للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية
فيعود المحال فنقول المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكمات لانا نقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) اقول انت خبير بان اختلاف الحيثيه التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقيدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمحلية مقدم على

الحال فلو كان الحيثية التى بها يصلح المحل للمحلية هى قيام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا المتصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى المتصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كان بحسب الخارج كان المحلان المتمايزين فى الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم فى الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز فى الخارج موجبا لتميز العرض فى الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتميز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التى يتصف بها الاشيا فى الذهن فان اردت بالامتياز فى الخارج اتصاف المحل به فى الخارج فنختار الشق الثانى ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس فى الخارج ايضا وان اردت كون المتصف به موجودا فى الخارج فنختار الشق الاول ثم نرد فى قولك كان المحلان متمايزين فى الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين فى الخارج موجودين متمايزين لتمايز كل منهما عن الاخر بصفة الانفصال فلا نسلم لزومه وان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد اتصالى هو وجود الكل سلمناه لكن لا يلزم تعددهما فى الخارج اقول ويؤيده ما قال بعضهم من ان التشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود فى الخارج وليس موجودا فى الخارج مع انه يصير سببا لتميز الشخص الخارجى وتعينه ثم قال لا يقال اذا اتحد الجزء والكل فى الوجود كما قررته فليكن حمل احدهما على الاخر بل حمل

اقتضته بواسطة شئ آخر فلا يلزم منه المحال ولئن سلمناه لكن الكلام فى الشكل المعين كما يجئ وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا براجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ماذكر لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية امامن حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما النفس الجسمية اولغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا ينحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه.

قوله (هذا اول الاقسام) قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية اوللفاعل اوللقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهى منفردة عن المادة ومايكتنف بها من الفصل والوصل وساير مايحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد ماتوهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لواقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل فى ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام فى المقدار لان الاختلاف فى المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائين فزال مقداره الى مقدار يهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشئ من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة يقتضى التكاثف وبالجملة الاختلاف فى المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل فى ثبوت المقادير والمقدر خلافه لا يقال المفروض ان ليس للمادة دخل فى ثبوت الشكل لا فى ثبوت المقدار فلا يلزم الخلاف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل فى ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل فى ثبوت المقدار لان الشكل تابع المقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك فى اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها فى تلك الامور بل فى انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان

كل منهما على الكل صادقا اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لانا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد بوجه ما حتى اتحاد العارض بالمعروض واتحاد المعروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خصه ببعض وجوه الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود في هذه الصور فلذلك لم يتعارف الحمل فيهما اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وتقرر في المشهور في تعريف الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفا لمطلق الحمل الشامل للمتعارف وغيره والا لم يكن جامعا وهو ظاهر فتعين ان يكون تعريفا للحمل المتعارف والسائل بين ايراده على هذا التعريف المشهور على ما قال اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفي في الحمل المتعارف بل لابد من امر آخر اعتراف بتسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر واقول في الجواب عنه ان الجزء الفرضي من المتصل الواحد اعتبارين احدهما اعتبار كونه جزءا ممتازا عن الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجودا في الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون محمولا على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فرده ثم اجاب عن السؤال الاول بان المحل من جملة ما يتوقف عليه تشخص الحال لا علة فاعلية لتشخصه فلو كان تميز المحل اضعف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكمات واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد به غير السارية في سطح الجسم ففيه ان المماسة والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وحينئذ تبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعى للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الانفصال عما من شانه الاتصال ولابد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففي الجسم امر ان يفعل باحدهما وينفعل بالاخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق

والاولى ان يحمل القارة على غير الاضافية على ما يستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية
والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة او مضافين كاختلاف المحاذتين او موازتين
او مماستين تحدث فى المقسوم اثنية قال الشارح وتعين الرابع الذى هو
الثابت فيما سبق صريحا على ما مر هو
ان بعض الاجسام المتناهى المقدار
ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم
يلزم ان لا شئ من الاجسام كذلك
كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغى
للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على
نفى كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا يتجزى متناهية يدل على نفى تركب
شئ من الاجسام منها فثبت ما هو
مذهب الجمهور من الحكماء (قال
المحاكمات فانه اذا جعل كرة مثلا كان
له ثخن) هذا صريح فى ان التبدل
والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم
بل يتعلق باعماقه ايضا فيندفع المناقشة
التى ذكرها بعض المحققين بان التبدل
انما هو فى الشكل الذى هو عارض
المقدار لا فى نفس المقدار وايضا الاشك
فى ان ثخن المربع بمعنى عمقه اصغر
من عمقه حال كونه كرة وان كانت
المسافة فى الحالين واحدة فلا يرد منع
الاصغرية كما ذكره بعض المحققين
(قال المحاكمات وهذا انما يتم لو ثبت)
قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة
الوهمية يستلزم امكان القسمة
الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك
يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم
المقصود اذ كما ان امكان الانفصال
يتوقف على وجود الهيولى ويدل
عليه كذلك امكان التبدل يتوقف
على وجود الجسم التعليمى ويدل
عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك
هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقائه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما
فى جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته فى بعض الاجسام الرطبة وهذا يكفى فى الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام فى الاشكال فان من الجائز ان لا يكون
للمادة دخل فى اقتضاء الامتداد لطاق الشكل و يتوقف اختلاف
الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل
جسم له شكل معين ومقدار معين فاريدان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة
والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل فى ثبوتها كانت
تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد
انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما
اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد
فى اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل
والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما
فى المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد ساوى اكبر كبير
منه والمطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازمهما وهو تساويهما فى اللوازم
وانما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل
والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام
فى المقدار وبعض اللازم الثانى لانه تشابه بعض الاجسام فى الشكل
فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ يصرح فى جواب النقض من المادة
بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم
الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة فى الكتاب بالواو تنبيها على ترتبها
فى نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى بان يقول لا دلالة على بطلان
اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضى الجسمية شكل الكرة ويكون
جميع الاجسام مشتركة فى هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء
فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر فى الاستدارة
وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا
حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلف
الاجسام فى المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على ذلك ان يكون
لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء
لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما
لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام فى المقدار
لان تغايرها فيه فرع على المادة فالا زم شئ واحد بالحقيقة و يلزم

تشابه الاجسام فى المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ صبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لاينافى توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصى متوقف على المادة كالاختلاف النوعى **قوله** (والفاضل الشارح) قال الامام لو ازم الشكل لامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات لانها متساوية فى طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان المقتضى المقادير نفس الامتداد يلزم استواؤها فى المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة فى ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها فى ثبوت المقدار والاختلاف فى المقدار موقوف عليها فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام فى الاشكال للاستواء فى العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء فى الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المنع فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هى العلة للشكل والاجسام لا يشترك فى الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان اريد الاستواء فى الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعى للجسم الكرة والاجسام بامرها مشتركة فى هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهى غير مقتضية

التعليمى فى الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال تشخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليمى لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعى وبزواله حينئذ يلزم زوال الجسم الطبيعى وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدى الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الايراد على اثبات الجسم التعليمى بالتخلخل والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الحجم انما هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثانى فتعين الاول (قال الحكمات ففى كل جهة ينتهى بعرض السطح) يعنى ان الجسم اذا انتهى فى جهة واحدة يحصل السطح واذا انتهى فى جهتين يعرض الخط كما لسنم واذا انتهى فى لثلث يعرض النقطة كالمخروط المستدير ولا يبعد ان يقال الجسم فى الصورتين انما ينتهى بالسطح اولا وبالذات وانما ينتهى بالخط او النقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى فى جهة واحدة واذا انتهى فى جهتين معا كالشكل الاهليجى والبيضى ولا يتناهى الا بالنقطة فما زعم بعض المحققين من ان انتهاء السطح الى الخط لازم كانتهاء الجسم الى السطح فاسد (قال الحكمات وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية) اقول لما تقرر آنفا ان الجسم التعليمى لما امتد فى الجهات الثلث فاذا ارتفع منها جهة تبقى امتداده فى جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمى بواسطة حلوله فى الطبيعى منقسم فى الامتدادات الى غير النهاية فبالضرورة يكون السطح الباقى بعد زوال الامتداد فى جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحاليهما يقبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

في انقسام الخط الى غير النهاية وكان في قول الشارح التي بها ينتهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فتأمل (قال المحاكات واتصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القايم بالطبيعي المتصل انواحد لا يتصور ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا لما مر فتعين ان يكون على نحو قبولها

الاجسام في الجهات الثلث فيتحقق هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل (قال المحاكات واما لم يصرح بالازمنة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم) ورد عليه قدس سره ان عدم العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح باستعلام احوالها من حال الجسم يقتضي ايضا ان لا يجمل معلوم الاحوال من حاله بطريق الاولى اقول يمكن ان يقال مراد الشارح انه لم يكتف السابق في استعلام حال المقادير بل لا بد من الدليل على وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم يصرح بالاستعلام ولا ينبغي له بيان ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على وجودها من الموضع اللايق به بل اكتفى بالتعريض به والايماء اليه لم تحقيقه وتصريحه في الموضع اللايق به واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما في الجملة واوفى الخيال كافيا في الاستعلام المذكور ولا حاجة الى البرهان على وجودهما في الخارج في هذا الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى القطع والزمان الذي ينطبق عليهما الى الاجزاء من ابين الاشياء ولا حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود الحركة التوسطية والزمان بمعنى الآن السيالة فلهذا صرح بالاستعلام

شكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو الازام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع [illegible] فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لان الازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال براسه وثانيها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عليه بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكلي الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض او الوهم فحصول شكل الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم ﴿ ذلك ﴾ باحتمال الجسم على العلم وجودها كذلك في الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد فلا اتم لنكتة في تخصيص احدهما باسلوب دون الاخر قال الشارح فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان التطابق المذكور

لايدل الا على ان الحركة والزمان لابد ان لاينتهي القسم فيهما الآن الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لابد من موافقتهما
في هذا المعنى واما انه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلابد ان يكون الاخر ايضا
كذلك فغير لازم الانطباق . فلايتفرع قوله فاذن الا على ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان

ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لايستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء
لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما
في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز
الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف
لا و الانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء
الجسمية عنها واليه اوما بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام
والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام
واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات
العايدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم
الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين
فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع
بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل آه
لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم
الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل الامتداد
الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني
قابلا للاشكال من غيره مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه
قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال
المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لايتصور
الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد
قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة
اختلاف الامتداد لاشك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال
من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال
كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان
الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين
بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال اوقبول الانفعال
فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لايكون الا بحسب انفصال
بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف
في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال **قوله**
(واعلم انه الزم المحال) المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

ان لايكون مركبة من اجزاء غير قابلة
للانقسام متناهية والالزم الانتهاء
في القسمة واما عدم تركبهما
من اجزاء لايتجزى غير متناهية
فلايلزم قلت يمكن بيانه بوجهين
احدهما انه قدمر الاشارة الى ان
ازدياد الحجم بسبب ازدياد الاجزاء
فلو كانت الاجزاء غير متناهية
ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون
الحجم الحاصل منها غير متناه فلاينطبق
على المقدار المتناهي وثانيهما
انه اذا تحقق في احد المتطبقين اجزاء
لايتجزى بالفعل فلاشك انه يتحقق
وسط وترتيب حتى يحصل الحجم فيتحقق
فيه اجزاء متناهية فلابد في الاخر
ايضا اجزاء متناهية وان كانت
بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم
تركب الجسم الطبيعي من اجزاء
لايتجزى بالفعل يدل على تحقق
الاجزاء الغير المنقسمة اصلا فيه اذا
كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون
وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا
قالوا لايمكن توهم نقطتين في خط الا
وبينهما قدر من الخط وكذا لايمكن
توهم خطين في السطح الا ويتوهم
بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة
والزمان (قال الحكماء والكمية
المتصلة اصطلاحا) قيد المحقق
الشريف قدس سره المتصل بالقار
الذات احترازا عن الزمان وهذا
مبني على ظاهر لفظ الشرح حيث قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم

والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللغوي وانه مجاز للمعنى
الاصطلاحي (قال الحكماء كانت على حشو مابين السطوح) قال قدس سره قبل ينتقض بحشو الكرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ما تقرر فى غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهى سيبطله ومادة النقض لابدان يكون متحققة فى الواقع فيندفع الثانى ايضا

﴿ قال الحاكات بكون الشئ حشوا بين السطوح) قال قدس سره

اى كون الجسم التعليمى ذا ثخن بين السطوح يعنى اراد بالحشو معنى ذا ثخن وهو الفصل للجسم التعليمى والمراد بالثخن هو العمق فلا دور والغرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشو بما ذكرنا بل حمل على الجسم التعليمى لصار المعنى كون الجسم التعليمى ذا جسم تعليمى بين السطوح وفساده ظاهر (قال الحاكات والمتصل ذو الاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه آنفا كان تحليل المتصل الى ذى الاتصال غير ظاهر اليه والمعنى الاشتقاقى غير ملحوظ حينئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمى مقدما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ما تقرر فى غير هذا الفن من الاستعارة فى المشتق بتبعية الاستعارة فى المبدء والاولى ان يقال فى تسمية الجسم الطبيعى بالمتصل اما ماذكر فى تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمى وعلى الصورة الجسمية تسمية الملزوم باسم اللازم فيسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمى وفى الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقاقى ملحوظا وفى الثانى يكون ملحوظا (قال الحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) اقول فى دعوى المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اى مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار اذ المعنى الجنسى كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق التعريف بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا مع انه لا يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل

﴿ الى ﴾

والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف فى طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف فى الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال فى الاجسام بالانفصال وفى الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال فى القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذى ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف فى المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف فى الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول فى لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة فى التقسيم بل يكفى ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثانى باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثانى ان النقض المذكور فى الفصل الآتى لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه فى الكل والجزء سيما فى الشكل انما يلزم لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال فى القسم الاول لازم من جهتين وفى القسم الثانى لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثانى فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا ولم يحتج

بهذا المعنى لايطلق على غير الجسم المفرد فما ذكره بعض المحققين من ان ما آلهما واحد لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة
ماله كونه متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل فى قول الشيخ
مقدارنحنا متصلا انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحينئذ لايلزم التكرار فى ذكر
المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى
الاصطلاحى فلا حاجة الى الاعتذار
كتقديم الثخين على المتصل على انه يتوجه
على ماذكره من الاعتذار من ان
الاعرف اقدم فى التعريف ان الاعرف
بحسب التصور يقدم فى التعريف
والاعرفية ههنا انما هو من حيث
التصديق للفهم الا ان يقال المراد انه
كما ان الاعرف تصورا يقدم فى باب
التعريف كذلك فى مقام الاستدلال
يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق
(قال المحاكمات لانا نقول للمتصل
الاول فى جميع الاعراض فالحكم
بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعلم ان
الاشتراك فى امر داخل فيهما وداخل
فى المتصل الاول ايضا امر غير خارج
عن المتصل الاول والمتصلين وله
اختصاص بالمتصل الاول وبالمتصلين
لايشترك فيهما غيرها وليس ذلك
تشخص الصورة المتصل الاول لعدمه
بعد الانفصال بالضرورة من غافل
يحكم بان المتصل الواحد اذا صار
بعضه جزأ من الحيوان وبعض الاخر
منه جزأ للنبات مثلا كان التشخص
الاول بعينه باقيا وما قيل على ذلك
ان التشخص الاول المتصل لا شك
فى ان له تشخصا واحدا انه ممتاز عن جميع
ما يغايره وحين الانفصال حدث
تشخصان يمتاز كل منهما عن الآخر
بتشخصه الخاص به ومعلوم ان
التشخص الواحد كان مشتركا بين الكل وساير الاجزاء الفرضية له كالوجود الواحد المشترك بين الكل والاجزاء
الفرضية لكن لا من حيث هى اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحينئذ نقول لو كان التشخص
الموجود فيه بالفعل منه هو الذى كان متصلا واحدا بالكل ومتشخصا بتشخصه فلا يخلو اما ان لا يبقى تشخصه

الى تناهى الابعاد ولزوم الشكل ولا الى ساير المقدمات ولو كان المراد
ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهيولى اتم الاستدلال عليه بانه
لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفعال من غير
الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال
فلم يكن الى التقسيم وساير المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل
من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر
من مقصد القوم فما ذكره لايدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة
الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة
الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى **قوله** (اولعلك
تقول هذا نقض اجمالى توجيهه) ان الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد
وارد عليكم فى اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة
الفلك وجزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة والا لكان الفلك
مركبا فلو كان التساوى فى المقتضى يوجب التساوى فى المقتضى
يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا
اشارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل وقوله فى اشياء اخر تنبيه على
ان النقض لاينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله
وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه
المنفصلة لاتتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد
فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخرا عنه بالتجزية والفصل
بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية انما تفرض باحد الاسباب
المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لايقال
الفرض قسيم ساير الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤديا
الى الافتراق وهو الفك اولا فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين
والا فبالفرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب
الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضى
وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود
فاذا اقتضته طبيعة لم تقتضيه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء
المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث
قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم

بمشاركة الاجزاء المفروضة فى الاجسام اياها فى الشكل اورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لاتميز شئ من شئ فى الوهم والمراد ههنا فانا بينا ان الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مساويا مشاركا لكله فى الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج فلا نسلم انه لايكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر قوله (فنقول لك حاصل الجواب ان الآثار كما تختلف باختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل فى جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتى الكل والجزء مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى للشكل فانه لااختلاف فيه لافى الفاعل ولافى القابل قال الشارح وتحريره الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل فى الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التى عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو ان الصورة النوعية التى اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوى جزء الفلك وكله فى المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولاجزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة عن تساوى شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلى وامثال له فى الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لااستحالة فى ان يكون الجزء كالكل فى الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل فى المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزأ وكلا فى المقدار والشكل فان قلت الكلام فى الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على التساوى فى فاعل المقدار ايضا لايوجب التساوى فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ماذكر من الدليل

الذى كان حين الاتصال فيلزم الاعدام بالمرة وان بقى لزم اجتماع التشخصين فى ذلك النصف احدهما مشترك بينه وبين النصف الاخر و بين الكل والآخر لمايمتاز منهما واجتماع التشخصين بالذات فى شئ واحد خلاف البديهية وان كان يجوز اجتماع التشخص بالذات والتشخصين بالعرض كما قالوا فى الهيولى انها متشخصة بذاتها ولم ينعدم ذلك التشخص حين الانفصال وانما انعدم التشخص الاتصالى الذى كان لها من قبل الصورة الجسمية بالعرض على ان التشخص المشترك غير معقول لان التشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر ان ضم الكلى الى الكلى لايفيد التشخص والجزئية فيلزم ان لايكون الكلى المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه لايميزه عن جزئه الحادث لاشتراكه بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة الجسمية لاشتراكها بين افرادها وعدم اختصاصها بالمتصل الاول وبالمتصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه فبقى ان يكون الاشتراك فى انه داخل مختص بالمتصل الاول وهذين المتصلين وهو الهيولى فان قلت ليس المشترك الا ماهية الهيولى وهى مشتركة بين سائر افراد هذا النوع كالصورة الجسمية النوعية قلت بل شخص الهيولى ايضا مشترك لان الانفصال لاينفى شخصية الهيولى على ماسيجئ فان قلت قد تقرر عندهم ان هيولى العناصر شخص واحد ولايكون الاشتراك فيه اشتراكا فى امر مختص بالمتصل الاول وبالمتصلين قلت الهيولى فيها وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت بالاعراض المتعاقبة عليها فالحصة عن الاولى الموجودة فى المتصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية فى المتصلين ومشتركة بينه و بين بينهما ومخصصة للمتصلين بالمتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك فى الصورة قلت بعد الانفصال لايزال شخصية الصورة الى الحصة المبنية الموجودة فى ذلك الشخص وحينئذ بخلاف الهيولى

تساوى

تساوى جزء الفلك وكله فى المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوى الكل والجزء فى مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما فى الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوى الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورة انا اذا فرضنا جزأ مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف فى دفع النقض واما الجواب التفصيلى فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التى اوجبت تلك الجسمية النوعية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة من النوعية ماخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتى منهما على اختلاف تفسيرى الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض بعد ذلك جزءا للكل صورة الكل لكونه جزأ انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل فى المقدار والشكل والنسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا و يضمر هو فى لا يكون حتى يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزأ او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ واعل ذلك كان فى تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء فى المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل فى المقدار والشكل وفيه نظر لان

انه لم ينعدم تشخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعينة فيه فتأمل فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم تشخص المتصل الاول الى تشخص المتصل الاول الى تشخصي هذين المتصلين ولم ينعدم بل انما زوال وحدته محال يكون حوالك يحدث بعد الاتصال شخصان لم يكونا موجودين قبله والا لم يكون متصلا مافرضناه متصلا منظور فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين موجودة حين الاتصال دون وصف الاثنينية قلت حينئذ ننقل الكلام الى هذين الشخصين ونقول لو كانا موجودين فى المتصل الاول بصفة الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل اذ وجود الاجزاء بالفعل ينافى الوحدة الاتصال وان كانا موجودين فيه بصفة الكثرة لم يكن متصلا ما فرضناه متصلا على ان فى كلام الفارابى ان وجود الشئ وتشخصه ووحدته كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة وبقاء الوجود التشخص (قاله المحاكمات كما تقول به المعظم افلاطون اقول المستفاد منه ان افلاطون ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا فى القدح فى دليل اثبات الهيولى منع المقدمة القائلة ان بعد طريان الانفصال لا ينعدم الجسم بالمرة بل لابد من بقاء امر مشترك فى الحالين والمفهوم من كلام الشارح على ما سيجئ منع المقدمة القائلة ان بعد طريان الانفصال لا يبقى تلك الهوية الاتصالية حيث قال واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ واحد موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة اذ كون الجسم التعليمى مبدأ فصل للطبيعى انما يثبت بعد مغايرته للطبيعى اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على ماحمله صاحب المحاكمات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمى وحاصله ان الجسم التعليمى ليس جوهرا بل عرضا . ويكون هذا دليلا واحدا على مغايرة الجسم التعليمى للطبيعى ويكون قوله وكونه شيئا من شانه الى آخره دليلا آخر وتقريره .

ان كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجوهويته التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ
الفصل يكون مغايرا للنوع والوجه الاول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه و الوجه الثاني لايدل عليه لان
مبدأ الفصل لايكون خارجا عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة يكفي لتصحيح قول الشيخ ان

للجسم مقدارا ثخنا متصلا كما انه صح
قولنا للبيت جدار نعم يبقى الكلام في ان
مبدأ الفصل لما كان داخلا في حقيقة
النوع فيلزم كون الجسم التعليمي
داخلا في الطبيعي هذا قريب مما
ذكره صاحب المحاكمات عليه و بما
قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم
الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة
في الدليلين فتأمل (قال المحاكمات المأخوذ
من العرض لا يكون فصلا جوهر
قال بعض المحققين انت تعلم ان الفصول
للصناعة العلوم من هذا القبيل
كالناطق للانسان والنامي والحساس
والمتحرك بالارادة للحيوان فليكون
القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك
اقول فيه بحث لانه لوحمل الفصل ههنا
على الصناعي دون الحقيقي لم يتم
الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي
بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل
لايلزم ان يكون مغاير النوع (قال
المحاكمات وايضا فصل الجسم كان
فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو
من آثار الحق في الجواب عنه وهو ان القابل
للابعاد وذو الجسم التعليمي متحدان بالمآل
اذ القابل للابعاد ما يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة وذو الجسم التعليمي
ذو المقدار الذاهب في الجهات
الثلث واتحادهما في الحال ظاهر
(قال المحاكمات علمنا تبدل الاشكال
قال بعض المحققين ما علم من كلام
الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج
فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحد ذكره صاحب ❊ ايراد ❊
المحاكمات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بنا على ان قد تغيد جزئية
الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية اوذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وحينئذ يكون

المانع ليس الا الجزئية حتى او لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا
ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه
الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزأ ولو حدث
جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد
بان ان ليس لتأخر الجزء دخلا في المنع وجعل الامام العارض والمانع
على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لتشكل الجزء بشكل الكل قايم في الفلك
الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزأ وصار مانعا عن ان
يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزأ لذلك الكل
بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض
والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لايكون لما يفرض بعد ذلك
جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل تصريح
بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض
للبعدية في المقامين مستدركا لا طايل تحته فتفسيرا لشارح اوفق لكلام
الشيخ الا ان السوال وارد عليه **قوله** (واما المقدار اوانفرد فقد بان)
ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلثة
امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لوانفردت
عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك
شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل
وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية اوالموضوع وهو جرم
الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيهما
لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل
من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة اوموضوع قابل حتى تتبع ذلك
مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان المقدار
الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت
القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله
فلاجرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك
الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لايمكن ان يذكر مثله في الجسمية
القايمة لا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة
النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

قد لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل فى جزئية الانى اوكما يقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة ويؤيده ما قالوا ان قد يكون وقد لا يكون سور الجزئية فى الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

الاوضاع واعلم ان الشارح جعل الكلام فى قوة حكمين واليه اشار بان الانفصال اعم وحاصل ايراده ان فائدة قد لا يكون فى الحكم الاول فيندفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل الامام جعل العطف متقدما على اسناد قد يعرض وتعليق كلمة قد معهما فحينئذ يكفى جزئية مجموع الحكمين ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال المحاكمات وخلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام لما كان حديث قوة الانفصال للتنبيه على الفائدة على ما ذهب اليه الشارح لا لتتميم الدليل على ما ذهب اليه الامام لم يتعرض فى بيان خلاصة الدليل له اقول فى تقرير برهان اثبات الهيولى على وجه يندفع به الشكوك والاوهام ان الجسم المتصل فى حد ذاته كالماء والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى جسمين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال شخصان من الماء لم يكونا موجودين حين الاتصال والا لم يكن ما فرضناه متصلا متصلا هذا خلف وذلك لان المراد بالمتصل ما لا جزء له بالفعل ومن المعلوم بالبديهة ان نسبة هذين المتصلين الى المتصل الواحد الذى كان قبل الانفصال ليس مثل نسبتهما الى سائر اجزاء الاجسام الموافقة لهما بالنوع بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس بمجرد الاتفاق فى النوع المشترك بين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شئ فى الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امرا خارجيا عارضا لهما بل يعلم بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلية والامكان والقوة على المادة القابلة فشرحه اطبق على المتن **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد اواقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء فى جسم واحد فى الشكل لتساويهما فى المقتضى فنقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هى الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل فى الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان فى الماهية حالين فى محل واحد فلم تكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزأ اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا فى المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها التقدمه وان كانا شيئا واحدا فى محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الثانى كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشئ فى المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية فى المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهى انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمانى وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة فى الماديات لا فى المادة **قوله** (تنبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

المشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال ولعله اراد بذوات الاجزاء الحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة لا الاشخاص المعدودة والا لم يكن متصلا ولا الماهية النوعية والا لم يكن نسبة المتصل ﴿ ٨٠ ﴾ الاول الى المتصلين اولى من نسبة الى سائر الافراد وانت بما قررنا علمت حال الجسم (قال انهما كانت فنقول لانم ان المادتين لو كانت موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد توضيحه ان يقال ان الهيولى تشخصا بالذوات يمتاز به عن ما عداها الا ان الهيولى في العناصر شخص واحد عندهم بدليل الانقلاب لكنها متخصصة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فمادة هذا الجسم مغايرة لمادة ذلك باعتبار التشخص الذي كان بالعرض هذا التشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك التشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والتشخص الذي كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما التشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريان الانفصال والاتصال وهو التشخص الهيولى العنصري الذي به يمتاز الهيولى العنصري عن الهيولى الفلكي فيكون الهيولى العنصري نوعها منحصرا في شخص واما باعتبار التشخص الذي كان لها بالذات فمادة هذا عين مادة ذلك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف لونها مثلا ففي هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الفرضية تشخص بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انها اجزاء مغايرة ولكل واحد منها نحو تعين يمتاز به عن الاجزاء الآخر وهو الذي كان له من قبل اللون المخصوص الممتاز فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مغاير للجزء الاخر منه باعتبار التعين الذي كان له من قبل العرض الحال وعينه له باعتبار التشخص الذاتي فان قال ان

ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوب بين سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول بل نبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها و يتبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشي بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشي بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اي مقولة فنقول هذا السوال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

﴿ انفكاك ﴾

مادمهذا ان كان غير مادمذ الة آمان اراد العينية باعتبارا لتشخص الذاتى فنختار الاول فيلزم ان يكون شئ واحد بالشخص موجودين فى حيزين موصوفين بجسمين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه فى كل واحد من المحلين واما ان يكون بعضه وحصة منه فى محل وموصوفا بصفة وبعضه فى محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما فى اجزاء المتصل الملون بالوان مختلفة على ماذكرنا وان اراد العينية باعتبار التشخص بالعرض فامر لا على ما قال المحاكمات فان قلت ماتقولون فى الهيولى نحن نقول بعينية فى الصورة الجسمية وما تقولون فى الصورة الجسمية نقول فى الجسم التعليمى فنقول بعد الانفصال انما ينعدم الجسم التعليمى دون الصورة الجسمية بان يكون للصورة تشخص بالذات لا يزول به الانفصال ولها تشخص بالعرض ينعدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان الماء الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا الجزء منه مغايرا للجزء الاخر بالتشخص الذاتى دون العرضى لا يشك عاقل فى ان هذا المتحيز بالذات المحسوس هو ذلك المتحيز بالذات وهذا بخلاف الهيولى لانها ليست محسوسة ولا متحيزة بالذات وانما هيهنا اثبت وجودها بالدليل والدليل لو تم لدل على وجود موجود كان جميع صفات الصور الجسمية له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم وجودها بالضرورة فالها من المغايرة بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاكمات وتقريره حسب ماذكره) من اخذ القوة وحذف المقدمات المستدركة واطلاق المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انه ملزومة للجسم التعليمى على ما مر مع حمل الاتصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه كلام الشارح حيث قال ولو قيل الاتصال لكان الشئ قابلا للنفسه لا يخلو عن جزازة لان الاتصال الماخوذ فى المتصل حينئذ كان بمعنى الجسم التعليمى فلا يلايم آخرا لكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على الجسم التعليمى حتى يلايم حمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذى هو الصورة الجسمية غير [illegible] الاتصال والانفصال جميعا

انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اماذات وضع اوغير ذات وضع والقسمان باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور فى هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت اما منقسمة فى جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى اشارة اى مقطعا ينتهى امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو محال ولما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع الاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم فى جهة الاشارة وان لم ينقسم فى جهة اخرى فهى نقطة والا فان انقسمت فى جهتين فهى السطح والا فخط اونقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة فى سائر الجهات فهى النقطة او يكون غير منقسمة فى جهتين فهى الخط اوغير منقسمة فى جهة واحدة فهى السطح لكن ليس شئ من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة فى جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير لماورائها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل لابد ان يكون جوهرا والوجه الآخر ماذكره فى الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها ولا من الصورة بل من شئ آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات

على ما هو الظاهر من كلام الشيخ و يوجه ما يوجد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح (قال المحاكمات بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا) وحينئذ لا بد من حمل التصل بالذات على ما يتناول

الصورة والجسم التعليمي ايضا على ما يجيء والفرق بين العروض والقبول بناء على ان

العروض في اللغة بمعنى الطريان والاحوال الطارية لا يجب اجتماعه مع المحل (قال المحاكمات فيهما منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو الملايم للجواب الذي ذكره) اقول ان هذا الجواب لا يدفع عن جانب الامام لانه صرح من ان الانفصال عدمي لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الانفصالين لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واعدام الملكات لابد لها من محل فمن قبيل المماشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وبما قررنا يندفع ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحاكمات وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته) اقول الظاهر

ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح

المقبول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فالمتصل بذاته هو المقبول ايضا ولو سلم ان المقبول هو الانفصال فقط فنقول ان المقبول حين الانفصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عند الانفصال يكون المقبول هو الصورة التي

فان جميع الاعراض الجسمانية سارية في الهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنها بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لابد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حد ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع اصلا وحينئذ ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسم فاما يتبين منه لو انعكست الموجبة الكلية كنفسها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحتراق وعلى ارتفاع المانع قوله (يريد بيان امتناع حلول الصورة) اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة

عنهما ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
سمي الفصل بالتنبيه وبه يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت
في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
المحال لا يقال الممتنع بالغير ممكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن
ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان توجد
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على
هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ
في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه
هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده
وتقرير البرهان ههنا هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو
محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

الحادث كان (كما في المحاكمات وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى اقول الشارح المحقق جعل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة
قبل الانفصال اي حال الاتصال ونفرع عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوث

وانما فسرها كذلك اذ لا فائدة في ذكر المغايرة بين قوة الانفصال ووجود الانفصال بحسب المفهوم والذات بل المقصود ان هذه القوة لما كانت حاصلة حين الاتصال فلا بد لها من محل موجود حين الاتصال فيلزم وجود الهيولى حين الانفصال وقبله ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة غيرها هو ذات المتصل بذاته معطوفا على قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل فيجب عليه قوله فاذن يكون متفرعا على قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فيكون مجموع قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول وقوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته آه متفرعا على مجموع قوله وانه قد يعرض له انفصال وقوله وانت تعلم آه على سبيل اللف على الترتيب وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر فيه ذكره من تلخيص الدليل فوضع قوله ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم مقدارا ثخينا متصلا ووضع قوله وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال بعينه بل عرض اولا لما وضع موضع قول الشيخ فاذن قوة هذا

القبول غير وجود المقبول متفرعا عليه وهو قوله فقوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المغايرة
تنبيها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم تعرض للمعبر عن قوله وتعلم ان المتصل [illegible]
القابل للاتصال والانفصال [illegible] الاتصال ليست بقابلة للانفصال آه وفرع عليه ما وضع موضع [illegible]

قابل الاشارة الجسمية بانه ههنا اوهناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان تحصل فى جميع المواضع اولا تحصل فى شئ منها وهما باطلان بالضرورة او تحصل فى بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لزم ترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وحينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير فى الوجود والشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيريهما **قوله** (فليس يمكن ان يقال) ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى فى موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والآخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا لحصوله فى ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت فى ذلك الحيز اذ الهيولى لم تكن هناك ولا فى موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما فى هذا ان الهيولى لا تحصل بها فى ذلك الحيز لاجل انها ما كانت فى ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى فى ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال فى بيان امتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شئ منها اولى بها واما الثانى فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهى نظيرة الهيولى المجردة فى لحوق الصورة مع حصولها فى موضع معين والفرق بينهما ان حصولها فى موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزأ من الهواء اذا فسد الى الماء وهو فى مكانه الطبيعى فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية فى ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائى اذا كان بالقسر فى مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى فى ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى فى المثالين فى موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

لغير ما هو ذات المتصل آه وهو قوله فاذن الجسم آه فاورد قوله فاذن تنبيها على انه معطوف على قوله قوة هذا القبول غير وجود القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ موافق لما ذكره الشارح يندفع ما اورده صاحب المحاكمات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اورده بقوله على ان الكلام ليس

فى اثبات قوة الانفصال بل فى المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال لان الثانى دليل الاول ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يقال اشار الشيخ الى تقريرين لدليل اثبات الهيولى فقدم احدهما عند قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور واليه اشار صاحب المحاكمات وثانيهما من قوله فاذن الى آخر الفصل وقد فرع بعض مقدمات التقرير الثانى على ما ذكر فى التقرير الاول وهو قوله وانه قد يعرض له الانفصال وأخبره عن قوله وانت تعلم لان التعبير عن العروض بالقبول انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفائدة مغايرة القوة للماهية والصورة انه حينئذ يثبت الاحتياج الى الهيولى اذ لولا هذا لجاز ان يكون تلك القوة لغير الجسمية لكنها لصورتها او لهيئتها فالاظهر ان يفسر المتصل بذاته بما يتناول الجسمية والجسم التعليمى على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ويجعل الصورة تفسير الماهية ويكون المراد منهما الجسم التعليمى لان كون تلك القوة بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قبل الجسمية والجسم التعليمى ظاهر غاية الظهور وايضا لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال ﴿ وفيها ﴾ قائمة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلمة غير مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا الى الهيئة لكن على هذا ينبغى ايراد الفاء موضع الواو عند قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فتأمل والامر فيه هين قال الشارح

فلابد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لايذهب عليك ان في توجيه الامام كان اللازم ان يقول الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لابد له من محل اي كيفية ذات اضافة وعلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول وجود قوة الاتصال متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثاني ان قوة الانفصال متساوية لجميع الاوقات والاحوال اي كانت قبل الانفصال وبعده واما مغايرة قوة الانفصال فلا فائدة له في المقصود اصلا ويمكن ان يقال على توجيه الشارح كان المراد بالمغايرة في الاول ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاجسام كنفسه وفي الثاني ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات والاحوال كنفسه والمقصود المغايرة لا من حيث الذات والمفهوم بل من حيث الاحوال واما في توجيه الامام فلما كان القياس الذي رتبه مبني انفس المغايرة فلا يجري ذلك التوجيه فيه نعم يمكن تفسير المتن بمثل ذلك بان يكون المراد المغاير من حيث الثبوت قال الشارح والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال اشار الى انه مماشاة للامام والزام له بما اعترف نفسه به والا فالحق ان الانفصال بمعنى وجود الاتصالين على ما مر في المحاكمات ادفع المناقاة بين كلامي الشارح قال بعض المحققين في استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا ثابتا بحث فان عدم الحوادث سبب الوجود عما من شانه ولا يستدعي وجود الحوادث والجواب ان محله الثابت هو المادة فانها ضعيفة سلب وجود تلك الحوادث عنها فانها اوصاف ونعوت للمادة فعدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا يخفى انه لايدفع المناقشة اذ لا يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لايستدعي وجود الموصوف به وان استدعى وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحادث معنى آخر والموصوف

قوله فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق (وليس يمكن ايضا) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كوضع اجزاء الارض له واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع معين جزئي على وضع جزئي فان الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيبطل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما التفاسير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله فقصد الموضع الطبيعي ثمة مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع (وقوله انما لم يقصد) اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلابد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

بالاول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحادث اقول الجواب ان كون عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من شانه المعدوم الصرف شئ ثبوتي ولا يكون فيه استعداده بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودي في الخارج

يستدعي محلا موجودا في الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف به الجسم في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه ان يتصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريده حيث قال زيادته عليها في التصور (قال الحكماء كان فان يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة الانفصال الخ) يرد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة مستغنية عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مغن عن الاجزاء ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الفاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد يأبى التفريع قال الشارح (المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل) اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصية يلزمها الجسم التعليمي المعين الشخصي وهذا مناف لما مر منه في اثبات الجسم التعليمي المعين الشخصي من انه يتبدل اشخاصه عند توارد الاشكال وشخصية الجسم باقية بحالها تأمل ويمكن دفعه بان غايته وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعليمي الشخصي بل ما كان لازما لوحدته الشخصية الذي ينعدم

بخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض **قوله** (واعلم ان فائدة ايراد النظيرين) كان سائلا يقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عنده فلا يتوجه عليه الا بيان استحالتها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا فسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبة اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها **قوله** (وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح) الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بانها صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب الان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعلق

بالانفصال لا بزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكعبة تنعدم اذا جعلت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها القابل للانفصال بهذا الجعل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثلاث فتدبر (قال المحاكمات وهذا السؤال بين البطلان)
لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فيه بحث لانه ان اراد بكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال المعين ذاتي له اولازم له غير منفك عنه ففيه انه لم يبين على اصلا وان اراد ان الاتصال المطلق ذاتي له اولازم له ممنوع لكنه لم ينعدم الانفصال بطريان اذ بعد طريانه كان هنا لك اتصالان وان اراد ان الاتصال يعرض حقيقة وليس هناك واسطة العروض ففيه ان هذا لا يقتضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض كثيرا ما تزول من المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة وذلك ظاهر جدا والحق ان يقال عند الاتصال كان متشخصا واحدا وبعد طريان الانفصال زال وحدته الشخصية وصار شخصين واذا كان هنالك اتصالان فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال والانفصال باقية معهما ويمكن حمل كلامه على ما ذكرنا وبلاعه لفظ الهوية (قال المحاكمات وفي الجوابين نظر) لنظر منع المقدمة المشتركة بين الجوابين وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وذلك لان فرض الابعاد المأخوذة في تعريف الجسم الطبيعي اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد المتصل او في اجزائه الموجودة فيه بالفعل اذ لو اختص بالاول يخرج الجسم المركب عن التعريف واجاب عن النظر المحقق الشريف قدس سره بقوله لعل مراد الشارح ان ما لا يكون متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلا اذ لو كان له في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداده مفصل فيكون منفصلا في ذاته اولا فيكون متصلا في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لفرض الابعاد وكل جسم فهو كذلك وحينئذ يسقط النظر ويرد عليه ما اورده بعض المتفننين من انه لا يلزم من حصول الامتداد له

بالكتاب ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان يتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس يمتنع ان يقال ان تلك الصفات لا يخصص الهيولى بوضع الا انها يعدها لوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة تم استعدادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا **قوله** (ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس) هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة بقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة هكذا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ليست بمجردة بالضرورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة بالضرورة ويلزمه لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** (وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحقائق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام ويتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل تقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون

وقت فافاد بقد جزئية الحكم ايعلم ان الهيولى لا تقارن كل الصور بان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لا لجزئية افراد متعلق المحمول

قوله (وكيف ولا بد من ان يكون لها مع صورة) قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان للآثار التي في الاجسام مبدأ فما وجه تخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها فنقول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا تخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا تخلو عنها فصح انه لا تخلو عن مباديها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اتماما وتقريرها ان يقال الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان تكون لها مباد فمباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا يختلف آثاره في الاجسام واما ان تكون مقارنة لها وهي اما ان تكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذا هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لا نم ان نسبة

في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصية الاتصال والانفصال عارضا له خارجا عنه كما ان اصل قوة النطق حاصل للانسان في ذاته وخصوصية الكمال والنقصان عارضان خارجان عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم اقول في الجواب الاول ماذكرتم في بيان الصغرى من ان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا ان اردتم به ان موضوع الاتصال الواحد والانفصالين يجب ان لا يكون في ذاته متصلا لا بالاتصال الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين مسلم لكن لا نسلم ان ما هو كذلك لا يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه لجواز ان يكون مستلزما للاتصال المطلق الاعم من ان يكون واحدا او متعددا وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال متصل تارة باتصال واحد وتارة باتصالات متعددة وهو باق في الحالين وان اردتم ان موضوع الاتصال المطلق والانفصال المقابل له اعني ارتفاع الاتصال الاعم من الواحد والمتعدد و يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا فلا نسلم ان الجسم يطرء عليه الانفصال بهذا المعنى حتى يثبت امر قابل للاتصال والانفصال بهذا المعنى فان الجسم متصل باتصال ما دائما واحدا او متعددا ولا يزول عنه الاتصال المطلق حتى يصير بحيث لا يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم ان الاتصال المطلق ذاتي له فهو مسلم ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو ممنوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطلق الاتصال بل صار متصلا باتصالين بعدما كان متصلا باتصال واحد وهو باق في كلتا الحالتين اقول حين نا الكلام منه يرجع الى النظر الذي اشار اليه بيا جب الجوا كما تبين بظاهره ان المراد

من الشقين المردد فيهما هو الاول فى كل من الجوابين والمنع الذى اورده على هذا الشق هو المنع الذى ذكرناه فى توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مبنى على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذا جسم تعليمي وكونه ذاجسم تعليمي فصل للجسم الطبيعي ومرجعه مرجع القابل للابعاد الثلثة وقد مر القول فى كونه ذاتيا منفصلا واقول فى توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهى انه لا يجوز ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحدته الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضرورى ولان الوحدة الشخصية لما هو معروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا ينعدم بطريان الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم يتصف بهذا الاتصال لذاتها لم يتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا بانصالين اذ لو كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا زال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت متصفا حقيقة بالانفصال الاتصالين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتها الشخصية فزالت وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا ينفك عن الوجود الشخصي واذا لم يتصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة منه لم يكن فى حد ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة كالهيولى وذلك باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا المتحيز بالذات الحال المكان لذاته لا محالة يفرض فيه الابعاد لذاته وهو الذى افاده المحقق فى جواب السؤال الذى اورده هو قريب مما ذكره صاحب المحاكمات من عند نفسه الا انه مشتمل على زيادة فائدة وهى بيان انها اذا لم يكن جسما اذ يعتبر

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه و بين النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال الآلات بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادى فى الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آلآثار المختلفة واما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن فى الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام فى آثار الاجسام فكيف يردد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفى ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض اوصور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادى اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القايم به واما على العرض القايم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لا به ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا فى اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان فى الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقى مع الاتصال والانفصال والثانى ان ذلك الشيء محل للجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

في كون الشيء جسما كونه بحيث يفرض فيه الابعاد في حد ذاته لابالعرض والالكان الهيولى جسما واما ماذكره بقوله واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقوما لماهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال المطلق ذاتي له وهو

لايزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق ذاتي له وهو لايزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق لذاته كان اتصافه بالفرد الموجود منه وهو اتصال الواحد ايضا لذاته لابمعنى انه لاينفك عن ذاته بل بمعنى ان اتصافه به ليس بالعرض حتى يكون وصفا له بحال متعلقه على ماهو شان الاتصاف بالعرض واذا كان اتصاف هذا الجسم بهذا الاتصال الواحد مثلا حقيقة لابالعرض كان بزواله يزول وحدته الشخصية كما عرفت واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك انه يمكن حمل كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة تحقيق للجواب الاول وعلى انه جواب آخر ويمكن حمله ايضا على مجرد انه تتميم المقام وان الاتصال ليس عرضيا للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان ذاتيا فتامل ولعل مراد المحقق الشريف قدس سره في توجيه الشرح لدفع النظر ماقررناه الا انه لم يبالغ في توضيح المقام وتحقيق المرام كما هو دأبه قدس سره الشريف (قال المحاكمات لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض على مايدل عليه قوله فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لايكون الهيولى موجودة حقيقة ✤ الاعراض ✤
على ماهو شان الاتصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه ان النقض لايتوقف على ان يكون وجود الهيولى وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان تتوقف

صورة وكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان امانبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولامعنى للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ماذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف باستحقاق المكان اوالوضع اذلابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزايد عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لايقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة مايناسبها واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية والمقتضى للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة للاين ويقتضي ساير الاثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للاثر مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد ومتعدد فلادلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد **قوله** (وبحقق كونها مغايرة للثلاث

على شئ آخر اصلا بل انما يتوقف على ان لايكون ثانيا و بالعرض (قال المحاكمات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لايلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان تكون هذه الصفات عارضة للصورة اولا و بالذات وللهيولى ثانيا و بالعرض اقول هذا الايراد

ظاهر الورود على ما قرره صاحب المحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح مراده ان الدليل الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد بالحكم بوجود موجود ليس تحيزه ووحدته وتعدده واتصاله وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة الى المحل الذى هو الهيولى انما يلزم من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو كانت الهيولى متصفة بالذات فكانت كالصورة تحتاج الى مادة أخرى فالبرهان انما يجرنا الى موجود لا يوصف بها بالذات بل بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التحيز الواحد المتصل بالذات لايبقى بطريان الانفصال الشخصية مع ان التفريق ليس اعداما بالمرة فلابد من امر ليس له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون قول الشارح بعلم حالية لا استقبالية اتصالية على ما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا) و رد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو حلولهما في ثالث لا حلول احدهما في الاخر وايضا عدم كون احدهما بالحالية والاخرى بالمحلية اولى غير مسلم اذ الاولوية مستندة الى العوارض وكذا لا يلزم من عدم احتياج الهيولى الى محل غناء الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج

الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة و يوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادلها هى الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين الاثار والمبادى فاى حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين الصور والاعراض مطلقا بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادى في الاجسام هى الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مباديها في الاجسام هى صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضى لها باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق وهو الذى يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة للذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لاتعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لايعود طبيعة الماء **قوله** (والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهى انك ستعرف ان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فاذا نها انما تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التصوير فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لايقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لايجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يتشابه في اللوازم المستندة الى الماهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع العوارض ولانسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها فتامل (قال المحاكمات لكن لانسلم انها لوكانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خلط بين الحلول في اصطلاح الحكماء و بين القيام عند المتكلمين

المفسر بالتبعية فى التحيز هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان فى هذا التقرير اشارة الى ان ماذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ماذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية فى التحيز بطريق الحلول فى الغير ليترتب عليه قوله فاذن كانت

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفى الفلكيات لان مادة كل فلك لاتقبل الاكيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادى موجودة فى الاجسام ولايلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادى مبادى اخرى فى الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادى الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله ماصر من مغايرة الاعراض لمباديها اى فى استنادها الى مبادى فى الاجسام وعدم استناد المبادى الى مبادى اخرى فى الاجسام على مابيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات والاثار لايجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لماتبين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادى تنوع الاجسام وتصنف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولاشك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهى يمتنع ان تكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادى بالكيفيات اوبامر آخر فلامضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الاانه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لاتكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثانى وهو لايتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة فى الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذيكفى ان يقال قدثبت ان للكيفيات مبادى والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادى فباقى الكلام مستدرك فنقول يقينى الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق فى الجواب الاول سلك طريقا آخر فى الجواب الثانى ولاارتياب فى ان تعدد الطريق ادخل فى اثبات المطلوب عندى ان هذا السؤال غيروارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه فى مبادى الاعراض والاثار لافى اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهى ممكنة فلابد ان يكون لها مبادى لم يتوجه ان يقال اوكان اختلاف الاثار

وليس كل جسم فيما حسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الخرق عن الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لايقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصه صلا بتها لانها مادة وهم آخر وسيجيء ذكره وحله لانا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح فى تعميم الحكم بثبوت الهيولى بناء على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجيء للقدح فى اثبات الهيولى فى الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ماقرره الشارح من اثبات الهيولى بالانفصال الوهمى وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتى وبعد تقرير الجواب كذلك لاحاجة الى تقرير ذكر الوهم الثانى والجواب عنه لانه لاتوجه له اصلا (قال المحاكمات فالموجود فى الخارج من الجسمية لايكون الامجرد الجسمية) اى لاالجسمية المتحصلة بمابه الاختلاف من التشخص بان يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها فى الخارج من دون ان يكون متحصلة بما ينضم فيها من التشخص (قال المحاكمات اذاثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه) كان الغرض من الترديد المذكور واثبات ان الحق هوالشق الاخير ان يظهر ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يتحصل متحصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يتحصل تحصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لايجوز اختلاف الطبيعة النوعية

بحسب اختلاف التشخصات لان مقتضى الشئ لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكات وهذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فما يعرض هذه الجسمية وهذه الجسمية انما هى

لاختلاف المبادى لكان اختلاف المبادى لمبادى اخر فان البحث لم يقع فى اختلاف الآثار بل فى نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادى استناد اختلافها الى اختلاف المبادى لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف فى الكيفيات لانها اما ان تقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر اولا تقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف فى تلك الكيفيات تختلف فى الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادى للكيفيات حيث قال اما مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس فى ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة فى الجسم لكن لم قلتم بانه لابد من اثبات ذلك فى كل جسم فان الاجسام اما عنصرية اوفلكية اما الافلاك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا يكون والثانى محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لايكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثانى باطل ايضا لان الحال فى الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى يقال لزومها لوكان لجسم اوجسمانى لكان اما الجسمية اوالحال فيها اولمحلها اولغير الحال والمحل وكذا الثالث

اوهذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة (قال المحاكات اما اولا فلانه ليس شئ من هذين التذكرين آه) قال بعض المحققين فيه نظر لان ماذكره الشيخ فى التنبيه محمل التذكرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الامتداد اعنى قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه احتياجها الى المحل وهى طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها فى الاحتياج والاستغناء وذلك بعينه ما فصله الشارح كما لا يخفى اقول ماذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهى طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر فى كلام الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت قول الشيخ واذا عرفت بعض احوالها آه اشارة الى ماذكره الشارح من التذكرين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورتين لكن فى بعض الاجسام ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخريتين والشارح اخذهما كليتين فصح ان كلام الشيخ خال عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ماقرره فى المحاكات وهو صريح ماذكره فى الشفاء مداره على مقدمتين احديهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان كل طبيعة نوعية

لا يختلف مقتضاها وظهر ان ماذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور فى الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية اوجنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضى قبول الانفصال ولو فى الوهم وان الانفصال ولو فى الوهم يقتضى انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا فى دفع الوهم وهذا

غيرما ذكره الشيخ فى الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تعسف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ يشير اليه فى اثناء شرحه (قال المحاكمات واما ثانيا فلانه ان عنى بقوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمى ان الوهم

محلل الامتداد الى جزئين و ينتزع ذينك الجزئين منه لان الوهم تخترع له اجزاء كما فى التوهمات الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذ لولم يشتمل عليها لمكان الانفصال الوهمى توهما ومستحيل لكونه على تقدير الوقوع مستلزما لانعدام الشئ بالمرة فكان من الاوهام الاختراعية واما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى الصورة النوعية فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن فى ذاته و بذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لولم يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له كل جزء فالانفصال الوهمى يستلزم وجود الهيولى فى الخارج لكن لا ينطبق ذلك على ماذكره الشيخ ويبقى فى كلام الشارح مناقشة فى ذكر ذلك فى خبر التذكرة اذ ليس ذلك فيما سبق من كلام الشيخ اقول هذا قريب مما سيجيء فى المحاكمات ولا يخفى عليك انه حمل القسمة الوهمية فى كلام القوم على فرض الوهم الانفكاك فى الجسم مع انهم فسروه بفرض شئ دون شئ وزعم ان الفرق بين القسمة الوهمية فى اجزاء المتصل وبينها فى النقطة مثلا ان المفروض وهو الانفكاك فى الاول ممكن ذاتى دون الثانى والا فلا فرق ويمكن ان يقال بعد حمل الفرض ههنا بمعنى التجويز لا التقدير ان الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء فى المتصل تجويز امر محال وفى النقطة تجويز محالة ﴿ ان ﴾ بالوصفية كما قيل فى الفرق بين الجزئى والكليات الفرضية وفى بعض الحواشى لا يقال اللازم من الانقسام الوهمى مادة وهمية لا خارجية وليس الكلام فى ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيده لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة المفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام الثلثة من اصل التقسيم بقى ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهى ان المعلل اذا اورد الدليل فالسايل اما ان يسلم جميع مقدمات الدليل اولا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلى والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالى وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل اولم يورد فان لم يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل حصل الالزام وان اورد دليلا على نفى ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يأتيان فى الدليل يأتيان ايضا فى مقدمات الدليل وحينئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعى الدلالة وقد سلم الدليل فلابد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشئ لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان فى مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهى فى القطعيات كالنقض وترتيب المنوع ان قدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالى وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة فى الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالى الا منع مقدمة لا على التعيين واما المعاصر فهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

بالنوع مع الامر الخارجي ولافرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والافلا مطابقه اذ المعنى من المطابقة ذلك بحيث كان الذهني ذامادة كان الخارجي كذلك الثاني انا نعلم بالضرورة ان الجسم في الخارج بحيث لوحصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى قسمين اذ لولم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات لانها ليست في ذاتها الخارجية بتلك الحيثية واذا كان كذلك ففي الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الا الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا في بعض الفلك وآخر ساريا في بعضه الآخر وذلك ضروري فيقع القسمة في الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظر اما في الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها في الخارج ايضا بناء على المطابقة التي ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهي فرض شيء دون شيء لا يورث الاثنينية بحسب نفس الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل الفصل لصورة الذهنية الى صورتين وتفصيلها اليهما وحينئذ نقول لولم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم انعدامها بالمرة واذا اشتملت عليها لزم اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفي لعدم انعدامها بالمرة وجود المحل الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق في الحالين لزم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعراض القائمة به كالسطح والخط واللون والضوء على جزء باق في الحالين بل يكفي هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهي الذهن وايضا لوصح هذا الدليل يلزم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وحينئذ سقطت القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي يمتنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعيه ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والسؤالان واردان على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وحينئذ نختار من القسمة ان اللزوم لما لا يكون حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

من ورد القسمة على الصورة الذهنية للسطح اشتمالها على المادة ولزم اشتمال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما
فى الوجه الثانى فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين وحدوثهما على مامر فى كلام الشارح وقوة الحادث
انما يقوم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيما نحن فيه هى الذهن فتلك القوة قائمة به نعم
الجسم فى الخارج يمكن له الانقسام
فى الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى
الاستعداد له واوضح ماذكره لزم
اشتمال السطح على المادة لانه فى
الخارج بحيث لو حصل فى الذهن
كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى
قسمين اذ لو لم يكن فى الخارج كذلك
لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى
فى المجردات فى الخارج انها قوة ذلك
القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو
لا يجامع الانفصال الوهمى فيكون
هو المادة واما الاستدلال بالفرض
الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض
لا يوجب القسمة الخارجية (قال
المحاكمات فاشتمل الكلام على استدراك
عظيم) لان ماذكره الشارح
فى التذكرين يكفى لاثبات الهيولى
بالقسمة الوهمية فى جميع الاجسام
لضاع ذكر الوهم الثانى بعد ذلك
الاهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه
بجواب آخر قال الشارح ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية
والعنصرية اقول اللازم من كون
الشئ مادة ان لا يكون محمولة على
المركب منها ومن جزء آخر مسمى
بالصورة لا ان لا يكون محمولة على
جزئيات نفسها كيف والبدن اسم
لمادة الحيوان مع انه محمول على
جزئيات الابدان نعم لم يحمل على
فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم
الى ماقال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها الفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد
المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرد غير فلكى ولا عنصرى قلت حمل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل
انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ماهو الظاهر ان
كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية
لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل
او لغيرهما فان هذا ترديد فى اللازم كما ان ذلك ترديد فى الملزوم ولو كان
المراد ان الكلام فى الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة
لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية
كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الجهة التى ذكرتموها
يدل على ان فى الاجسام امورا موجودة هى اسباب لهذه الاحكام لكن
المطلوب ان فيها صورا اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صورا
لجواز ان يكون اعراضا فلابد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب
لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشارح
لم يوردها لانه فى الدليل اثبت كونها صورا ثم قال وانما الى الآن مارايت
احدا منهم يشتغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية
التلازم فان نتيجته هى ان الصورة علة للهيولى فى الوجود والمراد بالصورة
هنالك ماهو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم
النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة فى الجسم او فى
الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم يكن صورا الا انها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلمنا ان هذه
الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورا اذ ليس
من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى
وسيأتى بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح
بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاى حاجة
الى اثبات جوهريته ههنا **قوله** (ليس يكفى وجود الحامل حتى يتعين به
صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهى ان الطبيعة
النوعية اذا حصلت فى العقل لم يمتنع من حمله على كثيرين والشخص
اذا حصل فى العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن فى الشخص امر زايد
على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص
والتعين وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة فى موصوفها فثبت

ان الشخص مركب فى العقل من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك فى الخارج حتى ان فى الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص اوليس فى الخارج الا امر واحد الذات والوجود اذا حصل فى العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان فى النوع امرا زيدا على الطبيعة الجنسية اعنى الفصل وهما متحدان فى الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زايد على الطبيعة النوعية فى الخارج ثم ان تعين لطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهيته اولايكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود ينحصر نوعه فى شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا فى فيضانه واما ان لايكون فان كفى كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا فى شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة فى اشخاص وان لم يكن بل لابدله من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة فى شخصه كالفلك فان له مادة واحدة لاينفصل اويتعدد القابل فتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هى قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا فى افاضته فلابد ان يكون نوعه منحصرا فى شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذاتقرر هذا فنقول كلام الشارح نه قد ثبت ان الجسمية ليست قايمة بذاتها بل هى فى الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهى والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها فى وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لايكفى فى تشخصها بل لابد من اشيئا اخر وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف فى الاقدار والاشكال فلوكانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى فى الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لابالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة فى المقدار اذ المقدار عارض والتشابه فى العارض لايستلزم التشابه فى المعروض وهذا الكلام مشتملا على ثلثة ابحاث البحث الاول فى احتياج الصورة الجسمية فى تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة عن القاعدة المذكورة الا انه لم يتبين بعد بيناه ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان ما ثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة

اوغيرهما فينبغى ان يحمل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البسائط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لابشرط شئ يحمل على المجموع كان الجسم المأخوذ كذلك يحمل على الشئ المركب من الجسم الذى هو المادة ومن صورة النسبة اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الثلثة والوجه فى عدم صحة حمل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اى من حيث انها جزء كما ان لبدن اسم المادة الحيوان لايحمل مفهومه عليه وان صح حمل الجسم على النسبة اذا اخذ لابشرط شئ لكن صاحب المحاكمات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسره هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالايراد وارد على توجيهه فتأمل قال الشارح انما يصير نوعا باتصاف آه اقول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان كان فردا منه كما ان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحينئذ كما انها من حيث هى لايكون نوعا لايكون من حيث هى فردا للنوع على ان الحق ان النوعية يعرض الماهية لابشرط شئ لابشرط العموم كعروض العموم ثم الذات غير مقتضية لعروضها بلاشرط والالزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة فى الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لابشرط نوع فتدبر (قال المحاكمات وانما يقتضى شيئا اذا تحصل ان يفصل) هذا الكلام صريح فى ان المراد بعدم تحصل الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لامطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضى بشرط تحصله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان تحصلها انما يتوقف على فصل ما

فلايلزم عدم الاقتضاء بدون الفصل المعنى وبما قررنا يظهر اندفاع ماذكره بقوله ولس بشئ لانا نختار الشق الاول
والمنع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لاتحصلها مطلقا فلا يراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل
بان يصير متحدا مع النوع لم يوجد فى الخارج ويؤيده ان صاحب المحاكمات ذهب الى ان
الاجزاء المحمولة صورة لامور متحدة
فى الخارج ذاتا ووجودا فالجنس
مع الفصل متحد ذاتا وماذكرنا مصرح
به الشارح فى دفع الشك الذى
اورده الامام على ماذكره فى آخر
الشرح ونبه صاحب المحاكمات فتدبر
وكذا اندفع ماذكره بقوله على ان
الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف
مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف
ان ليس المراد بماذكر الوجوب
بل يجوز نعم يرد ان يقال كما ان الماهية
الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية
النوعية يحصل بالتشخص فكما
جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية
من جهة الفصول كذلك جاز
اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية
من جهة التشخصات والجواب
ما اشار اليه فى المحاكمات من انا نعلم
بديهة ان ليس للهذية مدخل
فى الاقتضاء فلا يصح الاستدلال
التشخص فتأمل (قال المحاكمات
وتبين ان هذا القدر يكفى فى بيان
احتياجها) لو اثبت نوعيتها بما
اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا
فتعين ان يكون نوعا كان اصوب
او توجيه كلام الشيخ بماذكر يتوجه
عليه ماس من استدراك بيان النوعية
(قال المحاكمات لما كان المنع الاول
بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف
المنع الثانى كان اشكل منه) فيه كلام
لايخفى كيف واشكالية المنع انما هو باعتبار اشكالية التفصى عنه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول
واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثانى ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى فى بعض الاجسام
دون بعض اراد الشيخ التفرغ عنه ويشتغل بمقاومة الخصم ومعانده (قال المحاكمات وتقرير الجواب ان امكانه

الى الهيولى فى تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة فى تشخصها
اليها واحتياج العوارض الى شئ لايستلزم احتياج المعروض اليه والبحث
الثانى فى ان الهيولى لاتكفى فى تشخص الصورة وماذكره لايدل الا على انها
غير كافية فى تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لايكفى فى تعين الصورة
ومن الجائز انها يكفى فى تعين الصورة ولايكفى فى تعين الشكل والمقدار
حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن
ان يتفصى عن البحثين بان يقال لامعنى لاحتياج الصورة فى تشخصها
الى الهيولى الا احتياجها فى كونها معروضة للعوارض الخارجية
الى الهيولى ورد بما تقف فيما سيأتى على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء
غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم
لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعى التعدد
ولو كانت هيولى العناصر كافية فى تعين الصورة لم يوجد من الصورة
الاشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر
واحد البحث الثالث فى العلل الاخرى التى اشار اليها بقوله الى معينات
واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور
النوعية واختلاف المقادير والاشكال فى الاجسام العنصرية المشتركة
فى المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات
بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة
او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين
وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان
للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية فى المقدار والشكل وانما يلزم
لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير
واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثانى بانا لانسلم انه لو كان الاختصاص
بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى
بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقل الشارح لان اسباب الاختلافات اشارة
الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات فى المقدار والشكل وقوله
والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثانى اى الاختصاصات فى الصور
النوعية وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لايلزم
اثباته واما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص

الصورة فان المادة علة قابلة ولا يجمع العلة القابلة من العلة الفاعلة قالوا فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصتان وفسر الاحوال المنفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لابد ان تشتمل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا يجامع تشخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما يعد حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة ههنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة في جانب العلل الفاعلية والفاعلية يقتضي تشخص الصورة والمقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مراد فيه وانما لم يذكره تعويلا على ما سبق والحاق المتم الزكي به فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لابد فيه معها من مشخصات ومعينات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل ولا شك ان المشخصات لا يحدد القدر والشكل فان الشيء لا يحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في تناهيها وتشكلها ومقدارها تحتاج الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل تحتاج

بالقسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية هذا يدل ظاهرا على ان اثبات الهيولى انما هو بالقسمة الانفكاكية اذ لو اثبت الهيولى بالقسمة الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلغو بيان لزوم القسمة الانفكاكية القسمة الوهمية بعد ذكر ان القسمة الوهمية يوجب وجود الهيولى وانها حاصلة لجميع الاجسام (قال المحاكمات واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى كما امكن بنظر بان الانفصال على الاتصال امكن بنظر بان الاتصال على الانفصال اذ نقول لابد لذلك الاتصال الطارى او لقوته من محل موجود قبل الاتصال مقارن له وليس هو الانفصال فلابد من امر اخر وهو الهيولى (قال الشارح ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين آه) في بعض الحواشي فيه نظر لانه انما كان يلزم لو كان الانفصال مقتضى طبايع تلك الاجزاء وهو ممنوع اقول المراد بقبول الانفصال امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن نظرا الى طبايع تلك الاجزاء والا لكان ممتنعا ذاتيا فلم يقع وسيجيء ان امكان الانفصال يكفي لاثبات الهيولى (قال المحاكمات والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحددة في الجسمية) حاصل المقام ان الشارح حمل اتحاد طبايع الاجزاء في كلام الشيخ على الاتحاد في الطبيعة النوعية التي هي الصورة النوعية لها وجعل اشتراك الاجسام فيها موجبا للاشتراك في حكم الانفصال فيلزم اثبات الهيولى في الكل وجعل بناء الدليل على تسليمهم واعترافهم بتساوي الاجسام في الطبيعة النوعية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتصار على الجدل وان عبارة الشيخ خارج عن طبيعة الاعتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجنسية دون النوعية والاشتراك في الطبيعة الجنسية فيشبه بما هو انه الاستناد بالخارجيات وفصله [illegible] على ما نقل في المحاكمات

الى امور اخرى وكيف يقاس من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج فى الخاطر ان المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة **قوله** (كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذى ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلابد معها من العلة الفاعلية فهو لا يتم لماتبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لابد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا اوغيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلابد ان يكون شئ من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لاسبيل الى الثانى لما ستعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولامعنى للاعداد الاهذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون فى العدم فلا بد ان يكون فى شئ موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق فى قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معداله والافعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلى وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم واما الاسرار التى تقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لو كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شئ وهو ان الذى يقتضى هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم ليترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية اما انه لابداية لها

والامام حمل الكلام على اتحاد الاجسام فى الطبيعة الجسمية وجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك فى جواز الانفصال وتبعه المحاكمات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان تماما فى الواقع لا على الخصم فقط وكان يلايم اجراء كلام الشيخ وتعبير الشيخ عن الجسم البسيط بالامتداد الجسمانى الواحد لما كان ملايما لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره هو الذى يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فتدبر (قال المحاكمات وليت شعرى اذا بنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يوجد يكون طبيعة الامتداد متشابهة فى الفلك والعنصر بل اكتفى بالاشتراك فى مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد الذى هو حقيقة الجميع لكنه خلاف الظاهر ويكفى له هذا لترجيح حمله على حمل الشارح (قال المحاكمات واعلم ان امكان القسمة الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهيولى فى الخارج واعترض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالمغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشئ فى الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن متميزان منفصلان فى الوهم لا ان يكون له جزآن كذلك فى الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات فى الاوهام عليها صادق فى نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها فى الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اى مع اشتماله على الصورة النوعية يقبل الانفصال الوهمى دون الانفكاكى واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية ﴿ فهو ﴾

ليست من الفروض والاوهام الكاذبة الاختراعية كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض ان يكون فى الخارج شئ يصحح للعقل بذاته او الوجه الكلى او لمعونة الوهم على الوجه الجزئى تحليله الى اجزائه ولا يكون الشئ

كذلك اى قابلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شئ يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع لغيره اذ لو لم يكن هنالك شئ كذلك لكان فرض القسمة فيه من الفروض والاوهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة فلا يرد عليه النقض بالفلك مع اشتماله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك لان قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذى يمكن طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير اعنى الصورة النوعية ولولم يشتمل على الامتداد ولم يصح الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة فيه من قبل الفروض والاوهام الكاذبة التى لا حقيقة لها كفرض القسمة للمجردات وكذا ولم يكن مشتملا على الهيولى او كان فرض الانقسام فيه فرض او مستحيل لادائه الى انعدام شئ بالمرة وهو محال اقول قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس بان نعيده و نزيده بيانا فنقول الفرق بين القسمة فى الاجسام و بين القسمة فى المجردات ظاهر لا شك فيه لكن نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض فيه شئ دون شئ اى بلا حظ العقل مستقلا فيه شئين كليا او بمعونة الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك لان فرض شئ دون شئ انما يتصور فى المقادير وماله المقدار واما ان هناك امكان قسمة خارجية فذلك غير مسلم غاية الامر ان هناك امكانا عقليا بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون المجرد ففرض القسمة الخارجية فى الاول فرض امر ممتنع وفى الثانى فرض ممتنع كما قالوا فى الفرق بين الجزئى والكليات الفرضية وما ذكره قدس سره بقوله الا ترى تنظر ذكره نفوته للمنع الذى اورده وليس نقضا اقول و يمكن ان يقال فى اثبات الهيولى بان لنا قضية شرطية صادقة هى انه لو قبل الجسم الانفكاك الخارجى لايكون ذلك اعداما له بالكلية سواء كان ذلك المقدم ممكنا وممتنعا فيكون مشتملا على امر آخر غير الصورة باقيا حال الانفكاك والا صدق انه على تقدير

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا فى ازمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون فى الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انه لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها او لزم ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحوادث لايكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لايكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحال فتعين ان لايكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلابد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلى لايكون الا بوجود حادث آخر فاذن لابد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثانى هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات و بين المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لايكون الا بحسب الاستعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لايكون الا فى زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهى من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهى واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدائمة **قوله** (واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لايخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزأ من علة الهيولى والشارح ان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار فى الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة فى الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة أه مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة عليتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام فى هذه الفصول لايختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان تكون قائمة بذاتها فانه لامعنى لها الا امتداد سار فى سائر الجهات والامتداد السارى فى سائر الجهات لايلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاجت عوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى فى الوجود بل فى العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى اتمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية اذ لا ثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس بثبت غاية ما فى الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشئ وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة فى الطريق الخاص ولاجل انه سيشير الى اتمام اثباته اقتصر ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء فى قوله فاما ليس للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمهما ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لاعلة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة

الانفكاك ينعدم بالمرة فتأمل ثم ههنا نظر دقيق اورده جماعة من الاذكياء وهو ان الواقع بين المتفرقين انما هو الانفصال الفطرى لا الانفكاك الطارى والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطرى واللازم من التشابه امكان الانفصال الفطرى بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطرى بين الجزئين الفرضيين بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك لايستلزم ثبوت الهيولى انما يستلزمها الانفكاك الذى هو الانفصال الطارى او الاتصال الذى يطرأ او امكانهما (قال المحاكمات وامكان الانفصال الخارجى يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسمة الخارجية امكان انقسام الجسم فى الخارج بلا تغير فى حاله بان يكون حالا فى شئ بعد مالم يكن بل بمجرد امكان ورود القسمة عليه وحينئذ يتسع دائرة منع امكان القسمة الخارجية قال الشارح وارد اعتراضات آخر تجرى مجرى هذين وذلك هو قوله فى شرحه يلزم من ذلك جواز تماس فلك القمر بمقعر محدب فلك العطارد وبالعكس وهو يقتضى الخرق وفى موضع آخر لم لايجوز ان يكون لكل جزء مادة مغايرة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لايطيع الاتصال والانفصال فلايتم ما ادعيتموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفى موضع آخر لايتم ان المتحدين من الماهية يستحيل اختلافهما فى اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة ثم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول فى الجواب عن الاول ان التماس الذى ذكرته انما جاز نظرا الى ذات الجسمية وانما يمتنع نظرا الى الصورة النوعية وعن الثانى ان ماذكرت اعتراف بالمادة وان اردت بالمادة المشخص كل شخص فقد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفى لموضوعنا وعن الثالث ان اختلاف اللوازم فى الافلاك من جهة انها لوازم الصور النوعية لها وهى [illegible] ولو كانت لوازم [illegible] الامتداد لما اختلفت

فتأمل (قال المحاكمات وكان الظاهر انه من مسائل مابعد الطبيعة لان يبحث عن الوجود) وذكر سيد المحققين ان كلامه يوهم ان الوجود محمول فى هذه المسئلة فيكون من مسائل مابعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا للشىء من الموجودات والمبحوث عنه فى العلم الالهى هو احوال الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان شيئا ما موجود بديهى والتحقيق ان التحديد لا يتصور عروضه للموجود الا بعد صيرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض الذاتية للجسم ومن الاعراض الغريبة بالقياس الى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعى اقول هذا التوهم مبناه على ان مدخول عن فى الاكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون مايبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا مايكون مدخول عن الموضوعات ليرد على التحقيق الذى ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات وجود الماهيات المخصوصة كالعقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لان كون الموجود المطلق عقلا مثلا لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا مجردا مثلا والحل انه كما يرجع قولهم العقل موجود الى قولهم الموجود عقل بناء على ان الموجود موضوع فى علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع الى قولنا الموجود اما عقل اونفس اوهيولى آه فالمحمول فى الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو عرض ذاتى للموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه مسائل الطبيعى بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها يحدد وبعضها محدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفى المادة وبما قررنا وخققنا اندفع النظر الذى اورده حيث قال فيه لان البحث فى علم مابعد الطبيعة عن الوجود [illegible] انتهى اذ كان وجود المحدد وجود [illegible] فكذلك وجود [illegible] الهيولى والتحقيق ما عرفت قال الشارح وهو جاعل علىها

اوالعلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة ان كانت محتاجا اليها تنحصر فى انها علة تامة اوجزء علة لان مايحتاج اليه الشىء اما جميع مايحتاج اليه الشىء او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد الفاعلة فلا حصر لان مالا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الا بعناية وهى ان يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة مالا يكون واسطة اوآلة فكانه قال الصورة اما علة تامة اولا فان لم يكن علة تامة فاما ان تكون واسطة اوآلة اولا تكون وان لم تكن فهى جزء العلة وعلى هذا لوقدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى على انه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور فى المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لابد فى امثال هذه ان يكون على احد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقى اقساما ثلثة واما قوله انه لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ماظهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاى حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولى علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتى فى المتضايفين والعلة الموجبة هى التى يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض وجود احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لافائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفى فى التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود

افلاطون حق ان الابعاد لا تفارق المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الأول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا ينافي ذلك والثاني ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن

اشكال الثاني بان افلاطون واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة بالنظر الى الصورة النوعية التي هي عرض عندهم كما صرح به السهروردي وبالنظر الى المقادير العرضية التي تعرضها عند بعض من تابعه في نفي الهيولى الاولى دون السهروردي فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا النقل انما يبتني على الوجه الاول اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد المجرد الموجود عند افلاطون انما هو بعد واحد مكان كرة العالم ولا ينفصل ولا يتصل ولا يتعدد بانفصال الاجسام الممكنة المداخلة له وليس تعدد ها الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متناهيا يقتضي كونه متشكلا لكن تشكله مقتضى طبيعة التي انحصرت فيه وهذا بخلاف الشكل العارض للابعاد العرضية وذلك لاختلاف تشكلاتها والحاصل ان الدليل الذي سيجيء على ان الشكل مع المادة لا يجري في الشكل العارض للبعد المجرد اذ الدليل المذكور لو اجري فيه لا يقدح باختيار ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه قوله تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له افراد متعددة بالذات متشكلة بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك

واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما بالاخر يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الاخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور الاول ان يكونا معلولي علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة الثالث ان يكون لكل منهما تعلق بالاخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الاربعة الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة الاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة فنقول مسلم ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى للتلازم ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتي وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاتها يكونان متلازمين كيف اتفاقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة فكلما تحققت العلة تحقق المعلول الاخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم للاخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما

﴿ من جهة ﴾

ابعاد مقادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هو الامور انما تعرض له بالعرض وتبعية التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد عبر قابل للانفصال اندفع ما ربما يتوهم في دليل اثبات الهيولى انه منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لا يقبل الانفصال الخارجي

بالذات (قال المحاكمات فكيف ازاد ان يبين آه) ذكر بعض المحققين ان لا يخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه
بين من المواضع التي ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمع النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهيولى في جميع
الاجسام ولزم من بيانه عدم انفكاك الصورة من الهيولى فلعله اراد ان يثبت ذلك بدليل

آخر ينساق اليه الذهن تكثيرا
للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان
ذلك من بعد ان لا يكون قد تبين
من قبل ولم يدع الامام احتياجه
الى البيان وماذكره من عدم
الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس
بشيء اذ ربما ذكره ليكون في قوة دليلين
(قال المحاكمات والعجب العجاب ان
المقدمات التي رتبها ليست تستلزم
الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كون)
اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان
ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا
حاجة الى تلك المقدمات لان كون
الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل
اثبات الهيولى اقول ولا يخفى ما فيه
فان المقدمات التي رتبها الشيخ
والامام حيث قال الجسمية لا تنفك
عن الشكل والشكل لا يحصل الامع
المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة
تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية
عن المادة صريحا لا ان الجسم مشتمل
على المادة (قال المحاكمات والوجه
المعتبر لمعيار النظر الصحيح) اعترض
عليه بعض المحققين بوجهين اما
الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل
الوضع والتحيز يعرض الجسم من قبل
الصورة ولم يجعل كون التناهي
والتشكل مشاركا للهيولى مقصودا
بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك
الصورة عن الهيولى واما الثاني فبان
ما ادعاه من انه ما لم يتضح ان التناهي

والتشكل يعرض للاجسام لم يتبين عروضه للمشاركة ان اراد توقف البيان على عروضه لجميع
الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم في الجملة فهو بديهي غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد
في هذا المطلب اقول لعل مروضه انه ما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يتبين عروضهما

من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة
الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى
فلا يتكرر الوسط ثم قال ما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون
احديهما علة للاخرى اولا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة
العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم
يقتضي العلة الموجبة والهيولى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة
اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود
المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفادا
من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل
وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده
واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع
الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة ويجيء فيه الاقسام
الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للاخرى فاما ان يكونا
معلولي علة واحدة رابطة اولا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي
الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله اويكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه
الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر
ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا
الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهما يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب
الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة
اما ان تقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات
احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون
القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر
فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن
احد الشيئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم
امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر
غير فاعلة وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم
عليه الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة وايضا

لجميع الاجسام بمشاركة الهيولى وحينئذ نختار الشق الاول والمنع ظاهر السقوط (قال المحاكمات والقول بان المنع المذكور غير
ساقط) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكمات فزعم ان المنع غير ساقط وهي ان كل
زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون هناك بعد يوجد فيه زيادات
غير متناهية بالفعل على ما قال اقول
ليس يلزم مما ذكره من المقدمة
ان يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير
متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد
فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات
الغير المتناهية زيادات موجودة
في بعد فليس بلازم منه بل اللازم منه
انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية
في بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول
لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد
في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على
الزيادات الغير المتناهية البتة لانها
لو تحققت في بعد لزم تحققها في بعد
فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي
المنسق النظام هذا خلف وايضا
اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا
في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن
ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع
زيادات موجودة في بعد كما سيقول
الشارح في تفسير كلامه في هذا
الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع
الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع
لكن يرد عليه منع آخر سيذكره
صاحب المحاكمات بان ذلك في كل
مجموع متناه مسلم واما في الغير المتناهي
فغير مسلم وسيجيء مع ما عليه (قال
المحاكمات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ
آه) اعترض عليه بعض المحققين بان
اللازم من الوجوه التي ذكرها ان
يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد
الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه الى البعد الاصل الى عدد البعد الذي
هو من البعد الآخر اليه بعينه وذلك يستلزم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل منها زائد على آخر بتلك النسبة
ولا يلزم منه ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم [illegible]

لم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما
بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير
ان تكون علة موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه
لما جعل الآلة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها
ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لا تحتاج الهيولى الى شيء غيرها وهي
العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة او لا تكون
فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة او لا فهي الشريكة
وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هي
التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة
كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك
واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق
العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة
والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان
الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة
تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة
واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست
بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية
القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة
فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر يقيم به الهيولى
وهو الشريك والا كان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة
كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احديهما علة للاخرى
حصره الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن
احدهما علة للآخر لابد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابطة في القسمين
وابطلهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما
علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال
المتلازمان لابد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما
في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان
وان كان بحسب الوجود وحينئذ ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم
ان يكونا معلولي سبب يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما علتان ولما كان

البرهان على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها في بعد واحد وقياس الغير المتناهي على المتناهي غير مقبول
انتهى اقول ويمكن اجراؤه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكمات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر
تزايد الامتداد بين اللازم ان الامتداد في كل حد يكون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان
تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر نعم ينبغي ان يكون في الوجود وان يكون
احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء
وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء
ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد
من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه
تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذا كل واحد من اجزائه
ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها
ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس
احدهما علة موجبة للاخرى فنقول انما لم تكن احديهما علة موجبة
للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت
علة للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل
ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة
فان الهيولى مفتقرة الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام
والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها
بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام
البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة فاعل الهيولى ولا دخل فيه لهذه
المقدمة قوله (وهذه القضية مفتقرة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت
فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة
فان المتلازمين لا يجب ان يفتقر احدهما الى الآخر كما في المتضايفين واو وجب
ان يكون لاحدهما افتقار فلا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل
قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين
ولعله هو المراد وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايفين تأثيرا في الآخر فقيل
عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام
بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق
من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة
رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر فلم يبق من الاعتراض
الا النقض فاجاب عنه هنالك وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك
القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد
فيه بعد الطرف المفروض ؟ الا ما
يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه
والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء
الامتداد فكل انفراج يوجد بين
اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج
غير متناه وانما يوجد انفراجات غير
متناهية بالعدد ولكن كل منها
متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك
ان الامتداد الغير المتناهي موجود
بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج
له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما
ان الانفراج لا يوجد في الاوساط
فيكون متشابها فالظاهر انه مكابرة
لان الامتداد لا ينفك عن الانفراج
في التصوير المذكور اصلا وقد فرض
ان الاول متصف بعدم التناهي وان
التناهي مساوله فيلزم عدم تناهيه
فانه اذا كان للشيء كالامتداد دين
لازمان كعدم التناهي ووجود البعد
بينهما لا ينفك احدهما عن الآخر
واما انه يلزم ان يكون كل انفراج
لما كان وسطا متناهيا على ما ذكرت
فلا يقدح في المقصود لان لزوم احد
النقيضين لا يمنع لزوم الآخر اذا كان
الملزوم شيئا مستحيلا على ما يجيء
في المحاكمات عند حل اعتراض يرد
على دليل السلمية ولا يذهب عليك
ان بمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام
صاحب المحاكمات وتتميم وجوهه

الثلاثة فان الامتداد لا ينفك عن العدد واصلا الى آخره (قال المحاكمات لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض
آه) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل مسلم ولم يدع احد خلافه بل قال به الشارح لكن هذا غير ممتنع
بحسب الفرض ولما انه لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ فى الشفاء حيث قال منعنا ان يكون
الهيولى اقدم ذاتا وهى من الصورة بنعم ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد
الا مستلزما للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون
بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق **قوله** (والفرق بين الالة والواسطة)
جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلهما متباينة لها وقول الشيخ آلة
او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما
ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة **قوله**
(او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة) الامام لما ربع الاقسام وقال
اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس
او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون
الصورة هى العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول
وزعم ان القسم الثانى محذوف لما ذكره وحمل قوله بالآخر على القسم
الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر
وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان
تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل
واحد منهما مع الاخر او به فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لا حاجة
اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة
اقامة احد المتلازمين بالاخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالاخر
ومعه وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه
لان الاستغناء من الجانبين ينافى التلازم وهذا وارد على الشارح فى مقامين
احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما
الى الاخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استغناء كل
منهما عن الاخر لانه فى مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره والثانى
ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله
بل سبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب
الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان
لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد
مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافى مورد
القسمة فى الاولى لا فى الثانية والقسمة المستعملة فى البرهان ليست بالمعنى

غير متناه ممنوع وما ذكره فى بيانه من ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ان اراد انه يزداد كلما يزداد اجزاؤه فمسلم لكن
لا يجديه وان اراد ان نسبة ازدياده نسبة ازدياد عدد الاجزاء فممنوع فى صورة النزاع اذ النزاع انما هو فى صورتى التساوى
والتزايد اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين فى الحاشية لكن فيه تأمل وتردد وقدمر
ما يعين فى هذا البحث فتأمل جدا
وانزد بيانا فنقول النصف الثانى
قابل للقسمة الغير المتناهية لا بمعنى
انه ينقسم الى اجزاء عددها غير متناه
لان ذلك محال فى كل مقدار عظيما كان
او صغيرا بل بمعنى ان القسمة لا تنتهى
الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسمة
وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم
التناهى فى المزيد عليه ضرورة ان
كل مقدار من الانصاف المذكورة
يوجب زيادة فى المزيد عليه واذا
كان الضم موجبا للزيادة فى المقدار
المزيد عليه والضم الزائد غير متناه
فيكون المزيد عليه غير متناه ولا يتوجه
النقض والحاصل انا نختار الشق
الثانى والمنع ساقط بدعوى الضرورة
واما ان الحاصل من جميع الانصاف
لا يزيد على نصف الخط المفروض
فلا ممنوع غاية الامر ان حصولها
بالفعل محال فيلزم محال آخر على
انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير
متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع
ثم نصف ووضع احد النصفين ثم
نصف الآخر وضم الى ما وضع اولا
نصف الباقى وهكذا فلا شك انه
يمكن ردها الى المتساوية بتلك العدة
مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير
متناقصة فيمكن ردها الى عشرة
مقادير متساوية وهكذا فى كل عدد
فاذا فرضنا مقادير متساوية غير
متناهية كل منها قبل الانقسام وكان
له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير
متناهية والقول بان امكان الرد الى المتساوية مسلم فى المتناقصة المتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الا الى
متساوية لا بتلك العدة بل بعدة متناهية لا يخلو عن مكابرة فتأمل جدا (قال الحكماء ونقل الشيخ ان معناه كل واحد

من الزيادات) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله والافيكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسير المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات .فعلم ان المراد من الاول

اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام الشارح بان المراد ان كل واحدة من الزيادات تشتمل على جميعها بعد واحد ويؤيده ايضا قول الشيخ على جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه جميع ماذكره صاحب المحاكمات بقوله وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك لان هذه القضية معناها ان كل واحدة في بعد يشتمل على تلك الواحدة وكذا يندفع عن الامام ماذكره بقوله نعم لايبقى لقوله وابة معنى على ذلك التفسير (قال المحاكمات ولان فائدة) اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها مع مابعدها في قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث جمع بين اللام والفاء وكل منهما دال على التعليل فيستغنى بالاول عن الثاني والجواب ان التعليل باللام افاد معنى اللزوم والشرطية لمجاء بالفاء في جوابه (قال المحاكمات ويمكن ان يقال الواو في وابة زيادات تصحيف آه) اقول كلام الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة التي وصل اليه كان موضع الواو الفاء وهي في جواب اللام او حمل عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه الشرطية انما تستفاد من كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وتاليها من قوله وابة زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله وابة زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها بلا اجمال حينا بحسب المحاكمات كلام الشارح عليه (قال المحاكمات الحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء

الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ماذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهوه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لايلزم من ان لايكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولي علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين واما لو جاز جاز ان لايكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لايمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود والمفروض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لايكون احدهما علة للآخر ولا معلولي علة ثالثة وقد مرت اشارة الى الفساد من ان ذلك ينافي التلازم وفيه مامر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لايعقل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولان سلمناه لكن لامحذور في منافاة مورد القسمة في البرهان (قوله (اشارة واما الصور التي تفارق الهيولى) لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لاتنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

لهكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادات الخ ﴾ قيل لما نم ان يقع امكان ذلك بناء على عدم
سبب ذلك فى الخارج وقصور الوهم عن قسمة البعد الى غير النهاية والعقل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمانية
وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لايخفى مافى هذا المنع من المكابرة

هذا ثم انه كتب قدس
سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة
فانها تنضم مع المزيد عليه اعنى البعد
الاصل ويصير معه بعدا واحدا
وكذا كل مجموع الزيادات فانها
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه
بعدا واحدا ايلزم ان يكون هناك بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية لان مؤدى صيرورة كل زيادة
وكل مجموع زيادات مع الاصل
بعدا واحدا هو ان عدد الزيادات
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد
كالعشرة والمائة والالف وغيرها
فان تلك الزيادات الموصوفة بتلك
المرتبة من العدد يكون مع الاصل
بعدا واحدا فى تلك المرتبة من اعداد
الابعاد واجتماع الزيادات
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا
بحسب عدد الزيادات فى مراتب
الاعداد فاذا صار عدد الزيادات الفا
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع
البعد المفروض اصلا بعدا واحد
فاذ كان عدد الزيادات غير متناهية
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى
عدد الزيادات المجتمعة فى بعد مساو
لعدد الزيادات التى فرض كل
واحد منها فى بعد فاذا كان الثانى
غير متناه كان الاول ايضا كذلك
بالضرورة الا انه يلزم على هذا التوجيه
ان يكون قوله والا فيكون آه مستدركا
كما فى توجيه الشارح بل فى توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا تيم واما
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا لا يقول
ان يجعل اول الكلام دليلا برأسه ويوجه على ظاهره كما وجهناه ويجعل قوله والا فيكون آه اشارة الى دليل آخر على

لاتكون شريكة للعلة لا نعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها فالجواب
ان شريكة العلة هى الصورة المطلقة لا الشخصية وهى مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التى هى شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا
لاسبيل الى الثانى فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة
العلة متشخصة فنقول انها وان كانت متشخصة لكن لامدخل للتشخص
فى العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هى هى فان
قيل الموجود فى الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس فى الخارج
ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون فى الخارج امران الماهية
المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية
المتشخصة بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهى ان
كانت علة لاتكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه
لابد للهيولى فى كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة
العلة هى احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لايلزم من انعدام الصورة
انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس
فى الخارج الا هذه او تلك لا امر واحد دائم الوجود هذا فى العلة المطلقة
واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى
للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة
المطلقة هى ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى
يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هى آلات مطلقة ووجه التقصى
عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل والمنفعل
من حيث انها متشخصة كما فى اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعى انها آلة
بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى فى الجملة قوله (وههنا سر آخر) البرهان
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود
الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة
المعينة او الى الصورة من حيث هى صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها

وجود البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من تتمة ما سبق وبيّن هذا الآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم استدراكا اصلا فيكون هنالك دليلان احدهما بطريق الاستقامة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور فيه سوى ظاهر العبارة واعتبار النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخيرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا مخلص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمر تفصيله في اول الفصل قوله (الثانية ان الشئ الذي يكون مع المتأخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة ما مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشئ الذي يكون مع المتأخر اي ما مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها او تكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشئ متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف وسنبين لك في ذلك

احسن التوجيهات الاربعة اقول لما اشتمل توجيه صاحب المحاكمات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذ يكفي ان يقال فيكون هنالك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هنالك بعد آه على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعد ارتكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيه الامام والشارح وكذا قوله واية زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكمات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكأن هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكمات الا انه اختار رأي الشارح في جعل قول الشيخ واية زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آه وجعل قوله فيمكن جوابا اللام ولم يجعل قوله واية زيادات جوابا لها بالتزام التصحيف في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة المستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكمات

بل اختار طريق النسبة ثم اورد على توجيههم به وترجيحه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الدليل فوجه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية فيكون التوجيهات الاربعة توجيه الامام والتوجيه صاحب المحاكمات والتوجيه الذي ذكره اولا حينئذ

لزم فيه الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ما ذكره صاحب المحاكمات على توجيه الشارح يرد على توجيهه حيث
قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخل له في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد
تكرار القوله فيكون امكان وقوع الابعاد فيكتب حاشية لعدم ورودهما حيث يمكن ان يقال
قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكأنه
قال لولم يوجد البعد المشتمل على
الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد
بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن
وجود المشتمل على محدود اشارة
الى تناهي عددا لزيادات فكأنه
قال لما تناهي عددا لابعاد فلا يكون
هناك الابعاد متناهية مشتملة على
زيادات غير متناهية وقوله فيصير
البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد
فكأنه قال لما تناهي عددالابعاد
والزيادات صار البعد بين الامتدادين
في تزايد المقدار الى حد لا يتجاوزه
في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى
لا يقال لا حاجة الى بيان تناهي
الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد
الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو
المطلوب لانا نقول لم يجعل الشيخ
التالي وجودا عظم الابعاد بل كون
البعد محدودا في التزايد عند حد
لا يتجاوزه فلابد من بيان تناهي
الزيادات وان كان لزيادة التوضيح
(قال المحاكمات واعلم ان هذا البرهان
لا يدل الا على امتناع اللاتناهي
من الجهتين) قال بعض المحققين
المطالب الهندسية كثيرا ما تبنى على
الفروض والشيخ قد بنى البرهان
على فرض الخط الآخر على طريق
الفروض المستعملة في الرياضيات واليه
اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين ومن الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾
هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر ممكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ
بنى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يبنى دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع عن تلك المواضع فان

الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي
مع العقل الذي هو علة المحوي وما مع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي
متقدما على المحوي فيعود المحذور اجاب بان تقدم العقل على المحوي
بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان ما مع
المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتأخر يجب ان يكون متأخرا
والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود
او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي
والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور
فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا
لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء
وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له
واما الاتفاق فكما اذ صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما
بالآخر فحيث قال ما مع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا
كان احدهما متأخرا من ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة
وحيث قال ما مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين
اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون
الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر
فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه
او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر
على انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس
معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه
التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون
احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون
احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين
من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر
لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل
وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا
فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار
العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا
في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

مراده ان الخلف لم يلزم من نقيض المدعى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه فربما يكون منشأ الاستحالة هو الامر الزائد واجتماعه لم المفروض في المدعى فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع نقيض المدعي يستلزم الخلف

وظهور الخلف ولزومه من نقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى اقول قد سنح لي وجه لم اره في كلام القوم يدل على امتناع اللانهاية مطلقا فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهريا لما ثبت من امتناع الجزء وما في حكمه فتعين ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح غير متناه في جهة الطول وحينئذ لا شك في انه يمكن فرض خط آخر موازله ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما الى الآخر مع عدم حركة مبدئهما عن موضعيهما اللذين كانا حسين الموازاة هناك او تحريك كل منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقاة بحيث لا يزول عنهما الاستقامة ولا يمكن التماس بالمنقسم منهما او من احدهما ولا بغير المنقسم منهما الواقع في الوسط ايضا لمنافاة كل واحد منهما لاستقامة الخطين على ما هو المفروض فتعين ان يكون الملاقاة والتماس بنقطة موجودة في طرف احد الخطين او كليهما فيلزم التناهي ونقول ايضا لابد بعد الانقطاع من اول نقطة يتقاطعان بها وكل ما فرض اول التقاطع كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من برهان المساحة ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا لواحد هما المسافة الغير المتناهية في زمان متناه هذا خلف

والآخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في المعية الا حال احدهما مع الاخر او وجه الاشكال ان المعين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للاخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان وان كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم او المتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهما باي معنى وتصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او يتأخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فلا حاجة الى هذا البيان وان كان

﴿ ١٥ ﴾ (قال المحاكمات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم التشكل للامتداد الجسماني) اقول اذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا شك في انه يحيط به حدان من جهة التناهي فيهما ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاحاطة غير تامة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلة

المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض فى المعية والتقدم والتأخر
قوله (الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لاتنفك عن التناهى و التشكل) لما كان
المطلوب من هذه المقدمة ان التناهى والتشكل اما مع الجسمية او قبلها
كفى فى ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان
اما معها اوقبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك فى الدلالة وايضا المدعى
ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية اونوعية والدلالة
المذكورة لاتتم فى الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لايمكن
ان تكون علة للتناهى والتشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما
فلم يثبت فيما قبل ولافيما بعد قوله (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن
ماهية الصورة) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة
فهو وان حاصل ماذكرتم تأخر التشكل عن ماهية الصورة والذى ندعيه عدم
تأخر التشكل والتناهى عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة
فما ذكرتم لايصلح المعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لاتنفك
فى الوجود عن التناهى والتشكل وان لم يتعلق بها من حيث الماهية فهى
تحتاج فى تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير
متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة
لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشئ الى ما يتأخر
عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشئ
فى تشخصه الى مايتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج فى تشخصه الى الاين
والوضع وان كانا عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من منعه
يقول لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهى عارضة فى الخارج ومن
البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج فى تشخصه الى العرض وايضا التناهى
نسبة بين الجسم وبين ماينتهى به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا
بموجودين فى الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الاين حصول الجسم
فى المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان فى الخارج ولو فرضنا
انهما موجودتان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت
مشخصة فكذلك والا انعدم التشخص بزوالها فالحق ان المشخص هو المبدأ

فى الشكل فدخولها فى اى مقولة كان مشكلا والقول بانها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاحاطة التامة
تحكم محض وتعسف بحت فاوقع فى بعض عباراتهم من تقييد الاحاطة بالتامة فى تعريف الشكل احترازا عن الزاوية
على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على اثباتهم امتناع اللاتناهى مطلقا بدلائل
اخر كالمسامتة والتطبيق والحاصل
ان مثل هذه الهيئة لوكانت داخلة
فى الشكل والشيخ لم يحتج ههنا الى اثبات
امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان
اللاتناهى مطلقا باطل ففيما ذكره
الشيخ كفاية ههنا اى فى مقام بيان
استلزام الامتداد للشكل والتناهى
فى الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفى
فى المطلوب وان لم يطلق عليها
لفظ الشكل بل ولو لم يكن داخلة
فيه اذ كما ان الشكل يقتضى الهيولى
كذلك تلك الهيئة بالبيان الذى
يجيء فتدبر (قال الحكماء وعن
الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر
الانطباق على دفع السؤال الثالث
واما الجواب عن الاعتراض الثانى
فهو ان المسامتة بالنقطة الموهومة
المحضة والاختراعية البحتة
مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة
مع النقطة المفروضة فى بعد موجود
وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء
فكيف يتصور فرض النقطة
هناك وهل هذا الا مثل فرض
النقطة فى المجردات بل هذا
اقرب لانه موجود والاول معدوم
صرف ويؤيد ماذكرنا انه نقل سيد
المحققين فى شرح المواقف هذا
الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب
عن الثانى بمثل ماذكرنا ثم انه قد نقل
عنه قدس سره ههنا حاشية وهى قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون له ﴿ الفاضل ﴾
زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لايستلزم
ان يوجد هناك نقطة هى اول نقطة المسامتة فى الوهم ... انا نقول لا مسامتة فى حال الموازاة بل لابد من حدوثها

الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية وانا اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات بقي في البحث نظر ان احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه قبيح في نظر المناظرة ومستدرك في صناعة البرهان وحينئذ سقطت المقدمة الثانية القائلة بان ما مع المتأخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مختص بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتأخرين خصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية **قوله** (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمله في مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة فان قلت سبق العلة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتهـا فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقهـا بالضرورة وانما لم يقل لسبقها بوجودهـا وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهيولى وتأخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيبين ان ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل التشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بهذا [illegible] على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك لا دخل له

من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا يقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد ان تتعين لها ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا تتعين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باول النقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينهـا في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لا نسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى ان اريد بها مسامتة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطائل وان اريد بها مسامتة آنية فهو ممنوع لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدريجي ليس له جزء اول آني كالحركة على ان في استحالة حدوث المسامتات الغير المتناهية في الزمان المتناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المدحرجة على السطح المستوي فتدبر جدا . انتهى اقول هذا الكلام من اول الحاشية الى قوله قلت بعبارته قدس سره في شرح المواقف بسوى زيادة

افظة فان قلت والصواب ماذكره هناك واما مانقل عنه ههنا في دفعه فاقول فيه نظر اما اولا فلانه بعد وقوع المفروض في الخارج يكون النقاط المفروضة في الخط الغير المتناهي موجودة بالفعل في الخارج ويكون كل مسامتة مسامتة الخط للنقطة وقدر انهـا آنية واما ثانيا فلان حدوث المساحات الغير المتناهية في زمان متناه ضروري البطلان وماذكره من حديث مسامتة الكرة المدحرجة على السطح المستوى فليس المسامتة ههنا بالنقاط الغير المتناهية في الحقيقة لان تلك النقاط غير موجودة فيها وما يوجد فيها بالفرض ليس الا العدد المتناهي والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف عند حد لان هناك نقطا غير متناهية بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض في الخارج فلا نسلم انه يكون النقاط الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك كالقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض وقوع الجميع لم يكن غير متناه والا كان المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه لا بد ان يساوي المقدار المفروض اولا نعم يمكن ان يقال لعل المحال المذكور نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض فانه محال جاز ان يستلزم محالا آخر على ما هو المشهور ولو قال مسامتة الخط المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي من الخط المفروض انه غير متناه في زمان متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه وبين المسامتة والمحاذاة لم يتوجه عليه ماذكره من الجواب ولا ماذكرناه آنفا فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست منه قدس سره لانهـا لم يوجد في اكثر النسخ قال الشارح لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات ﴿ فقيل ﴾ لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته ماذا وليس كذلك بل الحق انه معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وعرفه به

في الاستدلال **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكأن سائلا يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والعلل والا امتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للماهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود تقتضي ذلك المعلول فانه ممتنع بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت وجود المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن للشيء لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في الوجود هذا خلف بل معلولا للماهية وحينئذ ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلثة فان ماهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين **قوله** (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انهـا معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود

اقليدس وثانيهما متعارف اهل الحكمة الطبيعية وابعد هذا خلافا معنويا فتدبر قال المحاكمات (وفيه نظر) اقول وبوجه آخر لوكان الجسمية . لزوما لزم تشابه جميع الاجسام قال المحاكمات (الذى يقتضيه نفس الجسمية آه) اقول فيه بحث لان الحال فى الجسمية اذا كان لازما لها يكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على انهم اسندوا اللوازم الى ذوات الملزومات وحينئذ نقول لواقتضى الجسمية هذا الحال فان لم يكن طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخلو اما ان تقتضيها الجسمية مقارنا او صف الابهام الجنسى او على صفة التعين وعلى الثانى فاما على صفة التعينات النوعية بسبب الفصول المتعددة او على تعين واحد منها والاول محال والازم وجود المبهم فى الخارج وكذا الثانى والازم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر هو واحد نوعى وهو خلاف اصولهم فتعين الثالث فحينئذ اذا اقتضى ذلك اللازم شيئا هو الشكل كان مقتضى طبيعة نوعية فينبغى عدم الاختلاف فيه فتأمل لايقال مجموع الجسمية وذلك اللازم يجواز ان يكون مختلفا بالنوع ويصدر عنه لاشكال المختلفة بالنوع لانا نقول صدورا لافاعيل المختلفة نوعا من الكثير بالنوع انما يكون من جهة ان كل نوع يصدر عنه نوع من الفعل وايضا الاختلاف فى الشكل اكثر من الاختلاف الذى فى الجسمية وذلك لازم قال المحاكمات (فان قلت اذا كان الحال لازما الخ) اقول فيه بحث لانه من كون الجسمية مقتضية للشكل بواسطة كانت تلك الواسطة طبيعة جنسية وبالحقيقة يكون المقتضى هو الطبيعة الجنسية لايلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر وانما ماذكره فى الجواب مردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال اللهم الا ان يرجع الى ماذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التى تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التى تزول ليست فى نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكأنه قال لوكانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لايجوز ان يقتضى الحلول فيها ثم لافائدة لهذه المقدمة فى الجواب لانه ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيما بعد وجودها **قوله** (هذا الكلام لايناسب ماذكره الشيخ) اما اولا فلان كلامه ليس فى تمشية العلية بل فى نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط فى البحث واما ثالثا فلان الجواب لايستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضى الحلول فيها والالكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتأخرا عنه بل الواجب ان يقال لوكانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعلالها على الهيولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى محال لانها لوكانت علة مطلقة لسبقتها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لايباين ذاته ذات العلة اى لوكانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لوصح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجز ان تكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لابد ان تكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لايلزم منه ان لاتكون معلولة لماهية الصورة فى الجملة بل هى معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة اوجزء لها واليه اشار بقوله وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اى الهيولى ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها فى الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقتضي تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه
افعاله قال المحاكمات (والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل
على هذا المعنى لم يتم الدليل المار من ان الانفصال الذي يدل على وجود المادة
هو الانفصال الطارى على الاتصال
لا الانفصال الخلقي فان قلت اذا جاز
الانفصال بين الاجسام المتعددة
جاز بين اجزاء الجسم الواحد
للاتحاد في الماهية فنقول لعل
الانفصال الطارى ممتنع بالنظر
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال
استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة
سبب انفعالات المادة يجعل الانفعال
من اقسام الانفصال والانفصال
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر
لان المفارقات ينفصل بعضها عن
بعض فكيف يختص الانفصال
بالمادة والقول بان الانفعال من جهة
قبول المقدار والشكل بخصوصه
يقتضي المادة غير معقول الى ان يقوم
عليه البرهان قال المحاكمات (وربما
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام
مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح
واما ما اورده عليه فاقول مدفوع
عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب
في الفصل بيان كون الشكل
من الاعراض التابعة للمادة على
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكمات
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
الجسمية للهيولى وانها لا تجرد
عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ
لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من جهة اخرى على المادة
وهو ظاهر واما ما اورده من البحث
مناقشة لفظية تندفع بالعناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذ اللازم منه
على ما اعترف به هو الاتحاد واوى اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال
المحاكمات (فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا شك انه يوجب الاختلاف

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج
دليل في دليل على المدعي قبل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقيض
المدعى في دليله وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله
ليس من احواله المعلولة لماهيته فقد كفى بان يقال ليس معلولا لماهيته وبنى الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله
بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر
ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكرناه اسد واوضح **قوله**
(ولعلك تقول اذا كانت الهيولى) تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة
للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها
الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها
فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال للامام ان ندع
في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قد ثبتم
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى
الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها
متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى
في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى
الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة **قوله**
(واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة) محصل كلامه
ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت
الهيولى فعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو
ولو كان بين ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب

﴿ ههنا ﴾

فى الشكل بنفسه فههنا اختلافان احدهما ناش من الآخر لان يكون الاختلاف واحداً تأمل قال المحاكمات (لان ما فرض مانعا الآن يعطى اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية تقتضى شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة والمادة اذا اقترنت بها يختلف عنها ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها عن مقتضى ذاتها كما فى المركبات المتشكلة باشكال مختلفة وهى خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق فيما لم يتحقق فيه ذلك الشكل الذى هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة فى الاجسام التى فرض انها متشكلة بذلك الشكل ويمكن الجواب بان القسم الثانى ما يكون الامر الخارجى مدخل فى لزوم الشكل بلا مداخلة الهيولى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملا على تكلف فى لفظ الفاضل لكن يندفع به الايراد فليحمل عليه قال المحاكمات (فان الشكل الطبيعى للقطرة كما للبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكمات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجىء هذا فى جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكمات بان الشكل من من العوارض الخارجية فكيف يجعل للجزء الوهمى فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضى فى المتصل بشكل الكل كان الكلية والجزئية ايضا مانعة قال المحاكمات (وهو وارد على الاول ايضا) اقول ويندفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكمات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على الشعر بل لزوم احد الامرين) هذا بظاهره لا يلايم كلام الشارح فى حل المتن حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف الا بقبول الانفصال فالاتصال ولا للفصل لاقتضائه كما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك انه يمكن جعل كل واحد

ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهى انها تشارك شيئا آخر فى العلية فمذكورة [illegible] واما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة الثانى ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر فى الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هى شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجىء غاية ما فى الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هى صورة والمتأخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا منافضة بين الكلامين واما لشك الثانى فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشىء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة فى مقدمة

من الفعل والانفعال لازما مستقلا لان الفصل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفصال في الجسم الواحد
في صورة التخلخل والتكاثف وفي الشمعة التي يتبدل اشكاله ضروري الاان الشيخ لما اراد الزام المحال في جميع الاجسام
المتعددة والواحد من غير مقايسة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر المشترك وانت خبير بانه يمكن
حمل كلام الشيخ على ماذكرناه من
تعدد اللوازم قال الشارح ويثبت منه
احتياج الصورة الجسمية في وجودها
وتشخصها اراد بالوجود الوجود
الشخصي اي وجودها متشخصة
وتشخصها تفسير وبيان للوجود
وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا
يلزم الدور من كون الصورة شريكة
لعلة وجود الهيولى على ما سيجيء
هذا ان حمل الوجود على التشخص
وان حمل على معناه يمكن دفع الدور
بان الصورة من حيث النوع متقدم
بالوجود على الهيولى اي الصورة
لا بشرط شيء اذ لا ينافي ذلك ان
الصوره الشخصية متأخرة بالوجود
عن الهيولى مع ان وجود النوعي
والشخصي واحد في الخارج اقول
وذلك بان يقال الطبيعة صارت
موجودة بهذا الوجود فوجدت
الهيولى ثم صار الشخص موجودا به
وذلك بناء على ان التقدم الذاتي
يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام
الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة
لا بشرط شيء على الطبيعة
المأخوذة بشرط شيء مع تصريحه في
مواضع باتحادهما جعلا ووجودا فعلم منه
ان بناء كلامه على ماذكرناه ان التقدم
باعتبار الاحقية بذلك الوجود
الواحد وحينئذ لا بعد في ان يكون هذا
التقدم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق
هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكمات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف ﴿ للمادة ﴾
النوعي آ.) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجسمية هذا
الشكل الشخصي لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية وقد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع المقدمات
لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها
بانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فعقب ابدالها
مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورا وتقرير
جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم نهاية ما في الباب
انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع
خلو الجسم منها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت
مقيمة للجسم لكانت صورا قلنا لانسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم
صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة
اعراضا واما قوله من حيث هو اين ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول
ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم
بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة
لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث
هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت
مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون
مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم
شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها
الشخص من حيث انه شخص وعليه نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين ما
انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها
في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار
لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك
الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة
الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا
دور فلو قيل تشخص العرض يتوقف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في
تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض
لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره
ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل في تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون
وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة

ولا يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف المشخصات كما ان مقتضى الطبيعة الجنسية يختلف باختلاف الفصول المنوعة فان قلت يجوز ان تقتضيه الصورة المشخصة ولا يتخلف الشكل الشخصى عنها قلت تشخص الصورة انما هو من قبل التشكل

اذ عندهم ان التشكل من العوارض المشخصة هذا

للمادة وعندى ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة فى وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها فى وجودها فكلام الامام انه لو كان كل بدل مقيما فى الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة فى وجودها فتكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم فى تشخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت فى هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر فى دليله اقساما ابطل بعضها وبقى ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى فى هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك فى اخلاله بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر) لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق فى الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشئ منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير فى الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر فى الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد بطل بقى الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر فى اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح فى الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

والتحقيق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفكا عن الهيولى وكان متشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام متشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثانى والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة فى اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكمات (كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطناب فى امثال هذا مع انه تيسر له الاختصار فى الكلام ان الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكمات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا غبار فيه واذا كان مقصوده الايراد على الشيخ باشتمال كلامه على اللغو والاستدراك فالجواب انا نختار ان المراد ذلك والفائدة فى هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدقيقة التى ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكمات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه الا فى الخارج) اقول الغرض المذكور فى السؤال يقتضى

سوق الكلام ان يكون بمعنى

الغرض المذكور فى الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الغرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مشاركا لكله فى التشكل وكان حاصل السؤال انا لو قدرنا للفلك جزأ فى الخارج كالنصف الشمالى مثلا لم يكن متشكلا

بشكل الكل البتة والالم يكن كل الفلك مستديرا بل نقول لو قدر للفلك جزء في الخارج اي جزء كان لم يكن متشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لانا نسوق الكلام في الشكل الشخصي والالزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين وماذكرناه وان اندفع به الايراد عن الشيخ لكن لم يندفع به الايراد عن الشارح لتصريحه بان المراد بالفرض ماهو من اقسام القسمة القسيم للقسمة الخارجية (قال المحاكمات فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وحينئذ لامجال لتوهم التساوى بين شكل الكل والجزء هذا واما ماذكره من الجواب فلا يخفى مافيه من التكلف قال المحاكمات (وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى اولم يحدث الجزء بعد الكل الخ) اقول كون الجزء على مقدار حاصلا لكله بالفعل غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار والا لتساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ مايدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط فتأمل قال الشارح (والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها) اقول اختلاف المادة بالكلية والجزئية لايمكن استناده الى ذات المادة لاستوائها في الكل والجزء كما انه لما تساوى ذات الصورة في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف ﴿ ق ﴾ المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستدعى للمادة لان قبولها يستدعى الانفعال عنها

بالآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما المضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لا كله بل بعضه الى الاخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لايفيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دايم وهو مناط التلازم بينهما وحينئذ لم لايجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة يقيم كلا منهما مع الاخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة مابينه من تعلق كل من المتضايفين بالاخر ان افاد احتياج كل منهما الى الاخر فلم لايجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالاخر على وجه لايلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الاخر بل اللازم ليس الا تعلق كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق كل منهما بالاخر فلم لايجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالاخر وهو لايستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لاينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولاتوقف لاحديهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة للانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى مايكون احدهما علة للاخر والى مايكونان معلولي علة تقيم كلا منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانهما حالهبتقسيمه فاجاب بان للمعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ماتقدم بطلانه فان ماتقدم بطلانه هو التلازمان

والانفعال من لواحق المادة فتأمل وايضا في صورة كان الجزء والكل حادثا يلزم الاحتياج الى المادة لما تقرر ان كل حادث فله مادة فينبغي حمل كلام الشارح على ان المادة يتكثر بذاتها اي لا لمادة اخرى وسيجيء تصريحه بذلك في الالهيات وحينئذ لا يليق تكثرها بالاعراض صرح بذلك في التجريد وفوق هذا كلام وهو ان المادة تكثرها في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها وفي العنصر لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بالعرض من قبل الصور المتكثرة بالاعراض القائمة بموادها وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض تكثرا تحقيقيا لا شخصيا من جهة الاعراض وسيجيء تفصيله في الالهيات قال الشارح (وتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى) اقول لو تبين منه ذلك لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان القسم الثاني من المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا الطريق اخصروا خف ثم اقول لا يقال قد سبق منه ان الهيولى مما يحتاج اليه الصورة في تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص الهيولى لزم الدور لانقول تشخص كل منهما بذات الآخر على ما سيجيء ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية لانا نقول مرادهم ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد امر كلي تشخص نفسه او تشخص كلي آخر ولهذا قالوا الماهية قد تكون علة للتشخص فيكون النوع منحصرا في الفرد وذلك مبني على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص لا العلة الفاعلية حتى يكون فاعل الواحد بالتشخص امرا كليا ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس معنى التوقف المتعيق العلية وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة ان الصورة متشخصة بعوارض مثل التناهي والتشكل المتوقفة على الهيولى وسيجيء ان اطلاق التشخص

في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض البينتين المتجنبتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر وهو التلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احديهما الى الاخرى وحينئذ اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا محال او جزء العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى **قوله** (فيجب ان يطلب كيف هو) كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل هو مع شيء آخر واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام **قوله** (اشارة انما يمكن ان يكون ذلك احد الاقسام) اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو ان تكون علة مستقلة او لا تكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء يمله اصلا لوجهين

ذلك تلك العوارض باعتبار انها لوازم للشخص لا ان ابهاد ليقيا بالقياس اليه بل الامر بالعكس (قال لمحاكمات فلا يكون مشارا اليها بالذات قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى الشئ بالذات بانه ههنا فرع لكونه متحيزا بالذات والعرض ليس متحيزا بالذات واقول فيه بحث اما اولا فلما قالوا في بحث الحلول ان الاشارة اذا كان امتداد اخطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى فلك الامتداد اليهـا بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع واما ثانيا فلان التحيز وملاء المكان انما هو من جهة الحجم والمقدارية فالتحيز بالذات والمالئ للمكان انما هو الجسم التعليمي الذي هو عرض والجواب عن الاول ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض دون الثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه و ماذكروا في بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالـذات والى الخط مقصوده بالتبع ولا منافاة بين ان يكون الشئ مقصودا بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات عن الشـئ المقصود بالتبـع بحسب الوجو د والتحقق وعن الثـانى ان المقدار اى الجسم التعليمي انما يكون واسطة فى ثبوت التحيز للجسم الطبيعي الذى هو جو هر قا ئم بذاته بدون العرض كان التناهي واسطه فى ثبوت التشكل للجسم دون العروض فتأمل قال المحاكمات (وان يقال بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه) اقول يمكن ان يقال هذه الكلية المخصصة قد استفادها من الجزئية التي كانت عكسا للكلية المذكورمبادى عناية فلم تكن تلك الكلية مستدركة فتأمل قال المحاكمات (و ايضا كلام الشيخ فى الهيولى المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾ ان المقصود ان الصورة واسطة فى عروض الوضع للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة فى ثبوت الوضع لها والواسطة فى الثبوت اعم من الواسطة فى العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

احدهما انه الاصل فى العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهو نا امر ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبداء فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى ما به الشئ بالقوة والشئ ههنـا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم والصورة لا تفيد الاخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل فى التجسم لا فى معنى الوجود وفى قوله وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفـارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الآلهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المـادة فانه لو كان جسمـا اوجسمانيا اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة علة لها مع غيرها فيجب ان ينتهى الى المفـارق فذلك والا عاد بعض المحـالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محـال وذلك المبداء المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحـالات ايضا اولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولمـا كان فى الاجسام كثرة استحـال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورهـا من العقل فقد علمنـا ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمة وبتوسطها واعانتها هيولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعـاقب الصور اذ الكلام انما هو فى الصورة فاحد الاقسام الباقى ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك فى الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر به ما جميعا فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله يوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة

في ثبوت الوضع للهيولى فان فرضنه يحصل بمجرد مدخلية الصورة في وضع الهيولى وكونها واسطة في عروضه للهيولى لايتم هيهنا فقط الاقتران بناء على ان مدخلية الصورة في وضع الهيولى لايتصور بدون علاقة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات كونها واسطة في عروض الوضع والاشارة للهيولى بوجهين احدهما انه لا شك في ان للجسم حيزا واحدا ومن المعلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما متحيزا بالذات بهذا الحيز والالزم ان يدا خل المتحيز بالذات في غير متحيز بالذات الآخر وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا تتجزى وثانيهما انه لا شك ان للصورة مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضي التحيز بالذات وهو يقتضي قيام المقدار به بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والالزم تداخل المقادير هذا خلف قال المحاكمات (وان قبلت الصورة فلحوق الصورة لها ممكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا مطلقا لكن يعد تجردها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها يمتنع بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة المعدوم ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان يكون ممتنعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها نظرا الى ذاتها قال المحاكمات (الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها ادانا التفتيش) اقول فيه نظر اذ المقصود من الفصل بيان استلزام الهيولى للصورة على ما صرح به الشارح وحينئذ نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهيولى التي تقارن

جزء العلة الفاعلية حتى ان لعلة الفاعلية للهيولى بمجموع الامرين اي العقل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى اولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية واحدة يقيم كلا منهما بالآخر او معه وهما محالان واذا كان احديهما علية فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالآخر او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكان دائمة الوجود فتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل بتعقب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجدة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخر اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان تكون الهيولى علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزأ لا يستلزم كون الصورة جزأ قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود ايضا اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية في المستقبل ويتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية قارنتها ومنعها عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من الحالات

الثلث ثم اقول بذلك الاحتمال ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصائر الصائبة وان لم تكن مقبولة عند تبكيت الخصم الذي غلب عليه اللجاج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة قبل مقارنتها ابها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا ينقدح ههنا واما ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة بعد المقارنة فسيجيء اثباتها حيث يثبت انها مفتقرة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فعلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يتبين ههنا لا ان بعضا منه تبين ههنا وبعضا آخر فيما سيجيء على انه لو بني الكلام على ما سيجيء لم يحتج الى اثبات عدم انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ما سيجيء يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان ﴾ مطلقا فلا حاجة الى تبعيضه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجيء من افتقارها الى الصورة كان متفرعا على بحث التلازم ومبتنيا عليه على ما سيعلم والمقصود منه بيان كيفية علية الصورة للهيولى فكيف يبتني بحث التلازم عليه

هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصور في قوله يعقب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي صورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي لطبيعتها التي بها تشارك الصورة الزائلة واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تحصل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يتشخص بالاخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقايل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تفارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا استحال

ان يكون الهيولى علة للتشخص فلبالهم يقولون كل نوع متعدد دائما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلية اما العلة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لايتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها لا يقال لاشك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعلة للتشخص انها مبدأ التشخص الهيولى بل كونها لمسالة في الهيولى تشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجودا وماهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله الى امرين فان قلت هذا كلام على سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره **قوله** (وهم وتنبيه لما بين) ان الصوره مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوحدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى **قوله** (يجب ان نتلطف) لاخفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانهما وانما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر اليه واما قول الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها **قوله** (الكميات المتصلة القارة) الكم

قال الشارح (لاتقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية) لايذهب عليك انه لو قيل لعل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا الايقال حينئذ نقول لذلك العنصر المتحيز حيز ذو اجزاء فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المتحيز بجزء من اجزاء الحيز لانا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز تخصص وتميز حتى يطلب التخصيص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر الكلي يتصور اوضاع متعددة في حصوله في حيزه وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال لعله هو المخصص اقول لقائل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ننقل الكلام الى طلب* تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعية فان ذلك التخصيص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكي لا يمكن تجردها عن الصورة لقدمها عندهم قال (الحكمات وههنا سؤال مشهور) اقول . بما ذكرناه وحققناه اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة المتشخصة لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال الشخصية كخصوص جزء من الحيز على السواء ولا وضع لها في ان يقال ولا موضع ولاشيء لا يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز فتأمل فان قلت لعل المخصص هو الصورة السابقة والاحوال المتعاقبة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما اجاب به الشارح عنه وبما اورد عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحالة ان بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدادها الوضع وموضع معين اولى من اعدادها لغيرهما ولو امكن
ان يقال للمجرد اختصاص ببعض المواضع امكن ان يقال ذلك بعينه في نفس الهيولى المجردة من غير حاجة
الى التمسك بالصورة او الحالة لا يقال نسبة الهيولى الى الكل على السواء لالكونها مجردة بل

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
غير قار وهو الزمان او قار وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو
النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
الى الجسم بمعنى كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي
بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
لافائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لامقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول ايراد الوضع في تعريف
الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يفصل
بعضها بعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من
صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود
بوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث
يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية لذاتها يستلزم
الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته
بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وحينئذ لايكون له
بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس
باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعارض للجسم
الطبيعي بالواسطة ولامنافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعي تبين ماهيته وهي ان له الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لامحالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كانت
البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الآخران فانتهاء الجسم انما يكون
بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان اللذان
في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة
يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم.
وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز
عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية

لاشتراكها اذ الكلام في هيولى
العنصر قلت هذا تقرير آخر فقد يقال
المحاكمات (وفي قوله يقصد الموضع
الطبيعي للماء مساهلة) اقول الظاهر
ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه
بالقصد ولايحتاج فيه الى اثبات الشعور
في طبايع مع انه مخالف لما هو المشهور
منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
قوله وانما لم يقصد اي حيز ما اتفق
مايكون على حال من الاحوال الا انه
لم يقصد اي حيز اتفق بل يقصد
حيزا معينا وفائدة كلمة انما مع ان
المقصود حاصل بدونها التنبيه على
ان هذه الحالة لازمة للهيولى المجتمعة
بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه
لايمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز
الطبيعي فيبطل به احتمال كونها
طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة
انما لامعنى له واراد الشارح المحقق
بالمعارضة المعنى اللغوي وهذا صار
عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار
اليه المحقق الشريف قدس سره
في تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد
ماصار هذه من عادته ومصطلحاته
فلا وجه لمثل هذا الاعتراض سيما على
مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد
هذا النقض الا لنفسه من غير
تعليق بالكتاب فوايه ان الامام اورد
على الحجة ايرادين بقوله اما اولا واما ثانيا
ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هو ما ﴿ والعرضية ﴾
ذكرته بقولي واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثاني المذكور في الكتاب هو ماذكره من نفسه بقوله واما ثانيا قال على سبيل

التعريض وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولا هو اول الاشكالين المذكورين فى الكتاب ولفظة يلوح مع كلمة قد ربما يشعر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده انه رحمه الله لما لم يتعرض

لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كالثانى

والعرضية والعمقية عندها فتناهى الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثانى كيفية لزوم السطح وهى انه يلزم الجسم لالذاته بل بحسب التناهى لا بقال هب ان الجسم يتناهى فى الجهات واما انه فى كل جهة ينتهى يوجد شئ آخر هو السطح فلابد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم فى احدى الجهات فقط فلاشك انه يوجد شئ يمتد فى الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم يمتد فى الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولانعنى بالسطح الا ذلك وكذا القول فى انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهى السطح بالخط اذا كانت نهايته فى جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ يمتد فى جهة واحدة ولو انتهى السطح فى جهتيه لم يلزم انتهاء بالخط كما فى سطح المخروط فان انتهاءه فى جهتيه بالنقطة وهذا لاينافى ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهى لان المراد باعتبار التناهى فى جهة واحدة فقط **قوله** (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه من المضاف فلانه لايعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهورى فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقى فانه لايحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلايكون البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لايصدق على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منها مضاف الى الجسم فان اضفنا الاول الى الجسم كان سطحه الذى السطح وان اضفنا الثانى كان نهاية لذى النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تعتبر مع الاضافة لم تكن مضافة مشهورية وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

وقال ان الاشكال الثانى هو ماذكره ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكأنه جعل الاشكال الاول هو ماذكره بقوله واما اولا كما ان الثانى هو ماذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قال المحاكمات فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهى الصورة النوعية) اقول فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل على اثبات الصورة النوعية فى العناصر بناء على ان اتحادها فى الهيولى كاتحادها فى الجسمية ولايدل على اثبات الصورة النوعية فى الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولياتها مختلفة بالنوع فلعل اختلاف الحقيقة فيها مستندة الى اختلاف هيولياتها فقط لا الى اختلافها فى الصورة النوعية المتعددة (قال المحاكمات اقول ومن الفهم العجيب) اقول مراد الشارح المحقق ان الهيولى فى العناصر بالنسبة الى كل واحدة من الصور النوعية قد يقارن اى فى بعض الاوقات وقد لايقارن اى فى وقت آخر فكلمة قد مستعملة فى تبعيض الوقت على ما هو اصلها ويدل على ماذكرنا قوله ولايجب ان يقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما يقارنها وقتا دون وقت ولو كان مقصوده التبعيض باعتبار افراد متعلق المحمول

الذى هو الصور لم يكن لتلك

المقدمة مدخل فى اداء هذا المقصود واما قوله الهيولى لايقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولايجب ان يقارن تلك الواحدة دائما واراد بجزئية الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

مشهوري بجازان يحمل النهاية عليه ثم عروض السطح للجسم بحسب
نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون
السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام
اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في هذا
ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس
فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
اذ هو مقارن له **قوله** (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي
ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه
يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت تألفه
من الهيولى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك
الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان
تصور الجسم كان بوجه ما و التصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور
بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلا يجوز ذلك في السطح والتناهي
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء
الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول اشارة
الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ
ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا
اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن
لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي
فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزأ واما السطح
فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب
الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح
ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس بجزء الجسم
لحقه بعده وتعلقه بطرفه نعم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا
جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهي جزآن عقليان فابطل ذلك بانهما

يتوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلكيات على
ما قال الشيخ او مع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم
من كلمة قد معتبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان الدليل لا يدل على انه قد يقارن
وقد لا يقارن بل الدعوى التي
استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة النوعية فقصوده
النكتة في التعبير عنها بعبارة قد اقول
يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه
على ان الهيولى يخلو في العناصر
عن الصورة المعينة وفي الفلك لا يخلو
عنها وكلمة قد مستعملة في تقليل
الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى
طبيعة الهيولى في الجملة المتناولة
للفلكيات والعنصريات واما ان قد
لا تستعمل في تبعيض الحكم فقد
عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن
ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاجسام ولا الهيولى لان الفاعل
لا يكون قابلا) اقول فيه نظر لانه لما تقرر
عندهم ان هيولى كل فلك مخالف
لهيولى الافلاك الاخر بالنوع
فحينئذ نقول لعل مبدأ الآثار المختلفة
بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن
بشرط تلك الهيولى القابلة لتلك
الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر
هو الجسم الفلكي المخالف بالنوع
لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله
ولا مشتركا بين سائر الاجرام والاجسام
ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة
تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا
لجسمية الفلك او لجرم الفلك كالحيز
والمقدار والوضع فحينئذ لو كان
الفاعل هو الصورة الجسمية
او الجسم الفلكي لزم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ لو كانا ﴾
كل من الصور والجسم بصورة من الآخر والقول بانا نعلم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى ان يتبين (قال
المحاكمات والثاني باطل لان تلك الآثار الفعلية والانفعالية لا يكون الا في الهيولى) اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون

آثار الصور النوعية تكون في الهيولى ان يكون الصورة المتعلقة بالهيولى حالة فيها اذ يجوز ان تكون حالة في الصورة الجسمية او في الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهيولى ويكفى هذا الارتباط في كونها سببا لآثار تحقق في الهيولى . على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهيولى يلزم حلولها في الصورة ايضا لانها تكون سببا لآثار تحقق في الصورة الجسمية كالمقدار والوضع والتحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها كما هو الظاهر وان اريد ما يتناول حلولها في الهيولى او حلولها فيما يقارنها وهو معنى كونها مادية لا مجردة فهو بمعنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهيولى والى غير المتعلق بها (قال المحاكمات لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا كما قيل انا نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدأه لا يكون مفارقا محضا واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون على ما روى عنه الشيخ للمقتول الى ان لكل شيء ربا هو جوهر مفارق مبدأ الآثاره (قال المحاكمات فنقول تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة كونها حالة في الهيولى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يحصل بتحصيل الهيولى ويتقوم بها ثبت امتناع خلو الهيولى عنها فلم تكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بقى ههنا نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهى ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والمتناهى ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون للفاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمى يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهى لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والمتناهى ايضا خارجين لان المأخوذ من الخارج خارج قطعا وانى وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى آخره النظر الثانى ان سؤال الامام وارد على السطح والمتناهى فان من يمنع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهى كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور السطح والمتناهى والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم دون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والمتناهى بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهى لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهى فلم غيره الى السطح والمتناهى قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهى وبين السطح والمتناهى وعلى ان الدلالة لم ينتظم في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليهما **قوله** (لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح) اى بالقياس الى الجسم وليت شعرى اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متأخرا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورية والاخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فهى تكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعروض

في تلك البيان (قال المحاكمات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا اختلفت انواعها ضدا اختلاف تلك الآثار والاعراض فاختلافها بانواعها اما مستند الى تلك الآثار او الى مباديها والاول باطل فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة

التي تتقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها لم يحتج في الوجود الى الصور المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج انما هو في تحصلها نوعا بالفوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة ولا ينتقض بالسرير المركب من القطعات الخشبية والهيئة المخصوصة فان تلك القطعات وان احتاجت في تحصلها نوعا سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان النوع السريري نوعا صناعيا لا حقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم ان الماء مثلا نوع حقيقي فتحصله يكون بامر جوهري لا عرضي واشار اليه الشيخ في المنطق حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل يجعل فصل اللون باللون ويجعل فصل الحيوان بالحيوان فيتحد الشيء انما ان يتحد شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر فحينئذ يلزم ان يعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على السنة المشائين ﴿ انما ﴾ القائلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشراقيون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض المختصة به (قال الشارح فان

واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض والعروض لو وجب ان يكون بعد المعروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان المعروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية

قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي) فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي) لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدر بقدرهما **قوله** (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح مستو يقطع كرة تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما **قوله** (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط) لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتعينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة

الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور) اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا الثبت الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لابد من امر يتحصل به الجسم المادي مثلا لكن لما كان مقصود هم اثبات امر مؤثر ليستند اليه الآثار المختصة بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكمات لم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان تكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى) اقول قد استدل على كونها متعلقة بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فينبغى القدح فى احدى مقدمات دليله الا ان يقول انه لم يبين بعد ولعله اشارة الى البحث الذى اوردناه عليه هناك (قال المحاكمات والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك) اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدأ هذه الآثار والصورة هى الحال الجوهرى فلابد لتتميم كلامه من التمسك بالمقامين الآخرين حتى يثبت ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة بالهيولى ليس مستدركا (قال المحاكمات والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات يقتضى بكلية ما يناسبها) اقول لقائل ان يقول اذا جوز تم استناد آثار مختلفة الى صور نوعية واحدة بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجسمية بجهات مختلفة وبشرائط متعددة يتحقق فى كل جسم ما يناسب آثارها فلم يحتج الى اثبات الصورة النوعية ولو قيل نعلم بالضرورة ان اختلاف الاجسام من حيث ذواتها فلابد من الامتياز بامر مختص داخل فى حقائقها وما هو بالجسمية المشتركة ولا الهيولى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر لعله هو الفصل ولا يكون التركيب الذهنى بحسبناء التركيب الخارجى بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جنسه وفصله مع بساطته فى الخارج فتدبر فى الجواب والحق ان هذا الايراد انما يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة فى تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازى بناء على ان الامكان امر وجودى عند الشيخ **قوله** (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر الفصل بالتنبيه فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التى بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لاخلاء فان قلت مسائل العلوم هى المطالب التى يبرهن عليها فى ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والاذهى بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهى فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف تذكير للاستقراء الذى استفاد النفس هذا الحكم الاولى بسببه اذ الحكم الاولى ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ فى مكان جسم آخر يتنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة فلابد فى الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادى وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادى والانتقال عنها الى المطلوب كما فى الحدسيات والتجربيات وغيرها **قوله** (وان ذلك للابعاد لا للهيولى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء لا ان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها فى المقدار بل نسبتها متساوية

المشتمل عليه فلا يتوجه لان الامور المستندة الى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت متعددة لكنه
لا تكون متنافية وايضا وان كانت لازمة لكن لجهات وهذا بخلاف الامور التي استند بهسا الى الصور المتعددة
فانها امور متنافية كل منهسا لازم لصور صنفية و لا يمكن ان يكون لازمة لامر واحد
كالصور الجسمية توضيح ذلك
انها يعود عند زوال العارض
المانع (قال المحاكمات الجواب
انه مازاد المغايرة بين الاعراض
والصور مطلقا الى اخره) اقول لا يخفى
عليك ان حل كلام الشارح على
هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات
التي لم تكن مذكورة ويمكن ان يقال اعل
اعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقيين
القائلين بان المبدأ في الاجسام
للآثار هي الاعراض قال المحاكمات
(وجواب الشارح من وجهين احدهما
انه ثبت الى آخره) اقول في جواب هذا
الجواب نظر من وجهين احدهما
ان ماذكره الشارح في نفي كون المفارق
علة لاعراض الجسم وآثاره من ان نسبته
الى جميع الاجسام على السواء لو تم
لدل على انه ليس علة للصورة النوعية
ايضا فبناء على ماذكره لا يمكن
استناد تلك المبادي الى المفارق ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا اشارة
الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب
المحاكمات من بيان المغايرة بين الصورة
النوعية والاعراض حيث قال فيه
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة
الذات لما عادت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لا يعود
عند زوال المزيل لا بد في عودها من
وجود المقتضي من الخارج وثانيهما
ان الشارح بنى كلام الامام والشارح
على ما سيظهر على حمل دليل الشيخ
على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادي وحينئذ لو استند اختلاف ﴿ ومنه ﴾
المبادي الى المفارق لكان مستندا الى اختلاف المفارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة
مستندة الى العقل الفعال (قال المحاكمات وصدور الاعراض المذكورة الى آخره) استدلال على انها ليست

الى جميع المقدار ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان
الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما
ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند
تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا
رافعا الامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث
العرض والعمق حتى ان وضع احد الخطين بجنب الآخر لم يحدث عرض
او احدهما على الآخر لم يحدث عمق والا وانقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال
وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا
ضم بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام
الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان
اعظم من احدهما **قوله** (اشارة انك تجد الاجسام) الاجسام اما متلاقية
او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فمنه ما هو ذراع
وبعضه ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا
احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيه في الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها
ما لا يحتمل ان يقع فيه الاجسام اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف
انما هو اختلاف مقداري فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة
يزعم انه لا شيء محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا
لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء وقالوا مكان
العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو
بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف
للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا منظور
فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملناه على عمومه
فهو الخلاء بمعنى لا شيء وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء
والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعدا صلا فهو
لا شيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يختص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى
تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول
الخلاء الذي لا يتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو
محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله بان فرض فيه اجساما

معناه فرض فى الخلاء اجسنا ما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت فى الفصل المتقدم ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شئ ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فلانه لو لم يتنح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذى تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمى لايدخل فى البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا فى الحقيقة وهو ممنوع **قوله**

(فى مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا) هذا مخالف لما سيجئ من ان الحركة لايكون فى الجهة بل عن الجهة او اليها او لعله مجاز والحقيقة ان الحركة فى سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التى هى يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية فى سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هى التى يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهى المقاد يرينا سب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك ايش يعنون بالجهة اهى الحيز فلم ان المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلا نسلم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شئ فهى ينتهى اليه ويمكن ان يقصده المتحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للمتحرك ان متحركا ما يطلب البلوغ اليه ولاشك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثانى ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا فى الخارج اولا فان لم يكن موجودا فى الخارج فمن الظاهر انه لايلزم ان يكون طرفه موجودا فى الخارج وان كان موجودا فى الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ فى جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود فى الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج غاية ما فى الباب انه لايكون قائما بهذا الامتداد

موادلان المسافة لاتكون قابلة اقول فيه نظر لان الامام لم يجعل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المسافة لاتكون قابلة بل مراده كما ينادى عليه كلامه انكم كما جعلتم المادة فى الفلك مخصصا للصورة النوعية الصادرة عن المفارق الفائضة على ذلك الفلك يعنى ان المادة المخصوصة لا تكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لايجوز ان يكون المادة الفلكية لايقبل الا الاعراض المخصوصة الفائضة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق لا المادة وكذا فى كونها استعدادات بناء على انها لابد ان يكون محصلة للجسم منوعة له والاستعداد ليس من شأنه ذلك لايخلو من حزازة ليس تلك المقدمات مذكورة فى كلام الشيخ (قال المحاكمات فلعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدل على مطلوب بدليلين فائدة لايذهب عليك ان ارا ادات الامام لايختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة فى الهيولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى فى الدليلين واحدة فقد ذكر هذا فى الاول واكتفى عنه فى الثانى. (قال المحاكمات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل فى الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة للجسمية اذ حينئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكأنه ذهل عن قول الشارح ولايمكن ان تقتضيها الجزمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزمية العامة المشتركة فيها بل لايبعد أن يقال خلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا بتقرير الشيخ

حيث استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على انها مبدأ في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت
ذلك المبدأ للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح
في بيان المغايرة على ما وجهه صاحب المحاكمات ونقلنا آنفا فتأمل (قال المحاكمات وذلك لان
تلك الكيفية لازمة للفلك) اقول هذا
الكلام من الامام يدل على ان مراده
لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي
لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ
لم يسقط القسمة المذكورة لان بيانها
ليس على ان تلك الكيفيات لازمة
للصورة الجسمية حتى يرد انه باطل بل ان
لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ
نقول الجسم الفلكي بسبب اشتماله
على الهيولى المختصة به ليس مشتركا
بين سائر الاجسام وليس اختصاصه
بسبب الصورة النوعية ايضا في امر
واما ما اورده صاحب المحاكمات
من انه لا معنى للزوم الا امتناع
الانفكاك فجوابه انه لو كان تخصص
الجسمية بسبب الصورة النوعية
فالصورة النوعية معتبرة لتحصيل
ذات الملزوم فلا يكون لازما لان
اللازم قسم الخارج فكان لزومه
بعد تحصل ذات الملزوم والامر
فيه هين (قال المحاكمات والثاني باطل
لان الحال في الجسمية ان لم يكن
لازما امتنع لزوم الصورة) الخ
اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال
يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي
ذكرها وكأنه اراد في كل احتمال
ان يبطل بدليل على حدة استظهارا
ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل
على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات
لزومها للجسم الفلكي اي المشتمل
على الهيولى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها ﴿بل﴾
للصورة لكن بسبب المحل الذي هو الهيولى لتوجه ان الهيولى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها
بالفلك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدأ لما يكون لازما للصورة وقد عرفت آنفا بان هذا اللازم

بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه **قوله** (يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع) اي مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة
ذات وضع واثباته لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال
كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس
مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب
هذا المحذور ظاهر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها
الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون
الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة
فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة
واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة
قوله (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات
تمتد منا ولا شك انها منتهي وكذلك يصدر من الاجسام حركات
مستقيمة وهي تمتد الى المنتهي فمنتهى الاشارات والحركات يكون
بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اي انحاء
الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم
وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها
انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر
في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة
موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان
مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم مناف لماهية الجهة فان الجهة
ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال **قوله**
(احدهما جعل الكبرى اخص مما كان) اي تخص الكبرى بالمتحرك بالاين
فنقول الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود
وحينئذ لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق
للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا
او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الاين لا يجب ان يكون موجودا
وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق
واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل

للشئ لابد ان يمتنع انفكاكه عن الشئ اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكمات وهذا ليس بشئ لان المعارضة لوقامت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حمل التسليم فى المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان

بالدليل والتصديق بمقدماته على ماينادى عليه دليله وحينئذ ارجاع المعارضة الى النقض لافائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق فى الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل فى صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ ظهر انه لايلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكمات فغير معقول لان القابل لايكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصا ومرجحا لتلك الكيفيات للافلاك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان القابل لايكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لا لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح فى تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشئ اصلا (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية) اقول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة النوعية (قال المحاكمات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اى كون الشئ الواحد ولو كان محالا مستلزما للنقيضين مع انه خلاف ما حققه

غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لايتصور علاقة ذاتية بالنقيضين معا وثانيهما ما حققه فى شرح المطالع بان استلزام الشئ لاحد النقيضين ملزوم لمنافاته للآخر ومنافاته له ملزوم لعدم استلزامه له فلو كان مستلزما للنقيضين .

بل بالحصول عندها وصولا اوقربا فلاخفاء فى ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لايكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب * النمط الثانى * **قوله** (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالحدد هو الذى تقوم به تلك الحدود وتعينها او الاجسام باعتبار الجهات اما محددالجهات واما ذوات الجهات وهى التى تحصل فى الجهات لابمعنى الحصول فى حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثانية **قوله** (ونحن فى تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة فى كل جسم ثلثة لاغير وكل بعد له طرفان ويمتعريف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلى الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب لان من الناس من يصير الجانب القوى ضعيفا ولا يقال له انه يسار فى العرف لانه لايصدق عليه انه اقوى الجانبين فى الاغلب قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران عامى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حركته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلى وجهه قداما وما قابله خلفا وما يلى رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى ظهرها والسفل ما يلى بطنها واعتبار خاصى وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح فى اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذى هو الامتداد الطولى فى الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذى هو الامتداد العرضى ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقى فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا نعم لايبعد ان يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها فى سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل

لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس
الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض
انه في نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح المطالع فليرجع اليها وبعد

الاغماض عن هذا الكلام نقول
منع امكان الصورة النوعية للفلك
امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال
المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة) يعني ان انتفاء
الاستلزام مطلقا محلل الى نفي
الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت
حاله والى نفيه في حال العدم
ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم
انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والاظهر ان يقول عدم
اللزوم على تقدير العدم لا ينافي
ثبوت اللزوم على تقدير الوجود
الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين
ماذكره بقوله وايضا وماذكره بقوله
على انه (قال المحاكمات والحق
في الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام
ان يقول يرد حينئذ ما اوردنا على تقدير
استناد الصورة الى ذات المادة
بان نقول فليكن لزوم الاعراض
للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض
اللازمة من غير حاجة الى توسط
الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين
ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين
اللزومين بان في صورة الاستفسار
عن سبب لزوم الصورة النوعية
للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب
نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية
غير معقول على مابينه واما لزوم
الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ
لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منهما في جسم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر
واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ في الرأي
العامي **قوله** (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم
على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة
اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف
الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل
انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانه لا جهة لها بالفعل اذ الجهة
طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة
بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر
الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات
عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة
او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد
جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات
ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال
لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة
لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان
في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم
انقسامها

يختص بتلك الآثار والاعراض وشبب تخصص كل منهما بجسم لعله هو الاعراض السابقة على ما يقولون
في الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتمسك بانه لابد ههنا من امور يحصل و يتقوم به تلك
الاجسام والاعراض وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهري

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا النقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي **قوله** (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشير الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لانقلب اليسار يمينا و بالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكمات فان كان معلولا للماهية كوا جب الوجود) هذا سهو منه لما سيجئ ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها و لعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكمات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا و يجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكمات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء و الكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال والازم ان يكون اشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكمات حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وغفل

عن كلام الشارح المنقول (قال المحاكمات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض انه في نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح

المطالع فليرجع اليها وبعد الاغماض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان نفي الاستلزام مطلقا يحلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله والى نفيه في حال العدم ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينافي ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكمات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام ان يقول يرد حينئذ ما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانه لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها او نقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لا جهة فيه بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثاني ﴿ انقسامها ﴾ ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يختص بتلك الاثار والاعراض وسبب تخصص كل منهـا بجسم لعله هـو الاعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتم هـذا الا بالتمسك بانه لابد ههنـا من امور يحصل و يتقوم به تلك الاجسام والاعراض

وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيق الجوهري لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكمات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لماسيجئ ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها و لعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكمات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا و يجوز ان يكون ههنـا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكمات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء و الكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكمات حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد و فضل عن كلام الشارح المنقول (قال المحاكمات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه .

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي **قوله** (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشير الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لانقلب اليسار يمينا و بالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما بما يلزم منه ولا يبعد ان يقال
ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفا فمراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا
بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا وليس لاحد ان يقول فحينئذ
لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله
المقدار لابد ان يكون له كل وجزء
فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي
لتحقق الكلية والجزئية الفرضية
ولا يشترط في تحقق الكلية والجزئية
الفرضية امر سوى المادة واعتبار
العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل
العقل فرض فيه جزأ متقدرا بمقدار اصغر
من مقدار الكل (قال المحاكمات وعن
السؤال الثاني انا لا نسلم) اقول لا يخفى
على الناظر في عبارة الكتاب ان ليس
فيه اشعار بالسؤال الثاني ولا بجوابه
بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحاكمات
فلانه لو وجد مرتين لزم وجود الشخص
الواحد مرتين) اقول حمل الندرة
على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال
ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين
مثل وجود الشخص مرتين مستلزم
لاعادة المعدوم وفي الكلام استدراك
على ان قول الشارح فان الاشخاص
من حيث لا تتماثل ايدل على ان المراد
من الندرة ما يكون من جهة المادة
اي كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة
والا لزم تشخص واحد في مواد متعددة
وحينئذ يظهر ان المراد من عدم
التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع
من تماثل الاشخاص في مواد متعددة
فتدبر (قال المحاكمات لان القوى
السماوية تأثيراتها واثارها غير
ثابتة هذا مبني على ان تأثيرها منحصر في التحريك واثارها في الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت ﴿ رأسه ﴾
(قال المحاكمات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل في كلام الشارح
ما عدا القابل على ما يشعر به كلامه حيث قال فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل

كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت
بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلي رأس احدهما كان ما يلي رأس الآخر
هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما
ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكأن هذا الكلام
اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي
لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم
مطلقا والاتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة
الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم
بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر
الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص القائم
على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب
الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس
الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق
ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لرأس
كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها
والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت
على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين
فوقا بالطبع يقرب قدم الشخص الآخر فوقا بالطبع واما ما يشبه ذلك فهو اشارة
الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما
يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك
القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر
الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها
مذكورة ومبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين
احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك
ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا
هو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك وهو يمينه
وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما
هو القدام والخلف لان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل
دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله
فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

فهو علة قابلية فان مقابلتها بالعلة القابلية وكذا جميعتها ر بما يشعر بان المراد ماسوى العلة القابلية والا فالفاعل امر
واحد واما ماذكره ففيه انه عد من جملتها القوى السماوية ومعلوم انها تجامع لتشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني
ان المراد بالمشخصات مايكون سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لانفس تلك الاعراض

رأسه فى جهة القطب الجنوبى و يمينه الى المشرق ووجهه الى وسط
السماء فيكون القطب الجنوبى علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب
شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية بانسان
رأسه فى جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة
بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة
الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه
المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس فى تحديد الجهات مطلقا
فان لكل جسم حدا وحدا او احدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو
المحدد لتلك الحدود بل فى تحديد الجهات التى يشير الناس اليها لا فى جميع
تلك الجهات بل فى تحديد الجهات الحقيقية منها وهى جهة الفوق وجهة
السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال ولنعد عما هى بالفرض
قوله (ثم من المحال قبل الخوض فى البرهان) لابد من تمهيد مقدمة
وهى ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان
بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها
يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض
فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض
الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع
واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة
عن الآخر بالطبع وايضا احدهما مايلى رأس كل شخص بحسب الطبع
والآخر مايلى قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك
ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه
بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان فى الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح
كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار
ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما
ان يكون فى خلاء او ملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا فى الواقع
او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء
والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه
حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشئ خارج
عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة

سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا
او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما اورده
بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها
يتجدد بها الخ وكذا ماذكره بقوله وايضا
اذ المراد بالمشخصات مايكون علة لتعين
تلك الاعراض على وفق ماسبق (قال
المحاكمات لكن الشيخ وصف العلل بانها
يتجدد بها آه) اقول سيجئ انه لا معنى
للعوارض المشخصة لانها فى تشخصها
ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخص
معروضها بها لزم الدور ولان ماهياتها
لا يمكن ان تكون مشخصة لاشتراكها
بين اشخاص كثيرة فمراد الشارح
المحقق من المشخصات ماله مدخل
فى تشخص الصورة حقيقة وهى مايكون
علة مخصصة لها وتلك الاعراض
مغايرة لها واذا تقرر ظهر اندفاع قوله
لكن الشيخ وصف العلل آه وكذا قوله
وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه
(قال المحاكمات فهو لا يتم لما تبين ان مراده
من العلة الفاعلية العلة المعدة) يعنى
ان العلة المعدة لا يلزم فيها كان له علة قابلية
انما اللازم فيه العلة الفاعلية الحقيقية
اقول هذا انما يرد على ماوجهه كلام
الشارح من ان المراد من العلل الفاعلية
معدات الصور واما على ما وجهنا
من ان المراد من العلل الفاعلية ماعدا
العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد
من العلل الفاعلية مايكون فاعلا
حقيقة او مايكون معدودا فى جانبها
وكونها معدة بخصوصها غير مرادة
وان كان بعضها كذلك فى الواقع فظهر ان ماذكره الشارح تمام على ان ماذكره صاحب المحاكمات كلام على السند
وذلك لانه لا يلزم من كون الشئ سرا ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والايراد على الشيخ انه اخل بالواجب بل المناسب
لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفاء والخفاء يقتضى ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله فى مواضع

ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد اولا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم تحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فما تحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين اويكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهات بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله مالم يكن

محيطا

اخر من هذا الكتاب حيث استعمل فيما لم يبين بعد على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على مالا يخفى وكأنه اكتفى عنه لانه اشارة الى ماسبقه تابع له وحينئذ كان السر الاشارة الاجمالية الى الاسباب الاخر لتشخص الصورة غير الهيولى والاسرار الاخر اشارة الى التفاصيل التي عدها الشارح آخر الفصل وحينئذ كان قوله واقول ومن تلك الاسرار الخ كلاما على سبيل الموافقة مع الامام وتسليم لصحة تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها غير مرادة وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ماذكره صاحب المحاكمات كان كلاما على السند اذا حمل كلام الشيخ على جواب السؤال على ما نقله من الامام (قال المحاكمات فان يثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف المعداته ما يتوقف عليه المعلول في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره الا ان الحادث السابق متقدم بالزمان على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث اللاحق على وجود الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا لانا نقول مراتب القرب غير مجامعة للوصول وكذا ماهو عللها ومراتب القرب لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك على ان المعتبر في ماهية المعد ليس سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد اثبته فتأمل (قال المحاكمات وهو التسلسل الخ) اقول ليس لاحد ان يقول لعل عدم الحادث بارتفاع وجود حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا عدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (ب) في الامس بارتفاع (د) فيما قبله وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخ اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولا في الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو عدم الحادث المفروض اولا عن علته التامة لتحققها في الامس دون المعلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تتم علته التامة انه رفع وجود ورفع عدم يقع في هذا اليوم وبتم الكلام (قال المحاكمات فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة متقدمة في الطريق الخاص) لا يخفى بعد هذا التوجيه اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها مقدمات من دليل آخر على دعوى اعم من الاول وايضا حمل الفاء على انه لمجرد تعقيب دليل بدليل آخر بعيد اقول لا يبعد غاية البعد ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ما ذكره الشارح وهو ان تشخصها مفتقر الى مقارنة الصورة وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة وانما عبر عنه بلازمه تنبيها على انه لازم من الاستلزام المذكور وقد اشار الشارح الى لزومه له في فصل بيان استلزام الهيولى للصورة وكان هذا منه رحمه الله ليظهر فائدته ههنا ولما تقرر فيما سبق ان تشخص الصورة بمشاركة من الحامل يلزم استلزام الصورة للهيولى ايضا اذا تمهد ذلك فنقول ما ذكره الشيخ اشارة الى الطريق العام الذى يبتنى على التلازم وقوله الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة الى احدى مقدمتى التلازم واكتفى بها عن الاخرى لاشتهارها مع ان ما ذكره في هذا الفصل حيث قال او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى تنبيه على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتى التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا يرد على هذا ما اورده صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا لتفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجنبيا

محيطا او بما يوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعادا لا تنحصر والجسم الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد البعد به الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر فسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا يتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر فلا نسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لا يلى الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة

عن البحث ولاما ذكره الامام من ان مورد القسمة لايتناول بعض الاقسام وهو ان يعم الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحد منها ﴿ ١٤٤ ﴾ بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وحينئذ لايلزم من كون الشئ علة لامر ان لايتحقق هذا الامر بدون ذلك الشئ نعم لو قيل لم يجز تعدد العلل المستقلة مطلقا لامعا ولا بدلا صح هذا الكلام واثبات هذا مبنى على ان المعلول لايستند بالذات الا الى ما لايتحقق بدونه حتى لو تحقق امور كل واحد منها يصلح علة لامر فان كان ذلك الامر واحدا لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امور وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احداها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتمام هذا الكلام يطلب من حواشينا على التجريد (قال المحاكات والاسكانت المعلولات القديمة متلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة يمتنع انفكاك بعضها عن بعض والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ولا معنى للزوم الا امتناع الانفكاك وتخصيص اللزوم بان يكون نا شيئا من المتلازمين يأبى عنه القسم الثاني وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة بعد تعلق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لايكفى كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والا لزم صدور الكثير عن الواحد الصرف ﴿ وهو ﴾ على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لابد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمتين لم يلزم تلازم المعلولين فعلم انه لايكفى كونهما معلولى علة موجبة مطلقا فتأمل (قال المحاكات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين الخ) اقول

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المباين له لايمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلابد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لابد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لايكون محدودا حينئذ بل لابد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسماني لان تعين ذي الوضع لايكون الا بذى الوضع ولابد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلاشك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود قلت لاشك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شئ متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لاتتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لاسبيل الى الاول اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لايجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد الجهات لايتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني

اقول هذا منه تسليم للايراد المذكور وابداء ايراد آخر لان الايراد كان المقصود منه بيان مدخلية كون الثالث علة في تحقق التلازم وبعد تسليمه ثم مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامرين الآخرين وهما كون العلة موجبة وكونها مقتضية

لدوام التعلق (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان) الى قوله لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته كتب قدس سره والتلازم بين الجهتين غير معلوم اقول اذا كان كذلك فكونهما معلولي علة واحدة لا مدخل له في التلازم لان تلك العلة مالم تفد دوام التعلق لم يتحقق بينهما التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق التلازم ولا دخل لكون العلة علة لكل واحد من المعلولين في افادة دوام التعلق والحاصل انه لا فرق بين كون علتهما واحدة وبين كونها اثنين في تحقق التلازم بينهما لانه اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم التلازم بين المعلولين اصلا وان اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط التلازم بين العلتين فقيد وحدة علة كل منهما لا مدخل له في التلازم اصلا نعم لو كانت علة احدهما بعينهما علة الآخر لكان وحدة العلة لها مدخل في تحقق اللزوم لكنه باطل على ماذكره وعلى تقدير صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكمات فبقي ان يكون العلة هي الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة) كون العلة هي الصورة هو المقدمة التي عبر عنها الشيخ بقوله واعلم ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة فكون الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست

مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهيولى فيلغو اثبات التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى آخره محصل ماذكره سابقا فهذا الكلام

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء واما في شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سائرها وقد اشار ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعني بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية فالجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع في ان يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة من شئ متشابه تعين ان يكون لشئ مختلف وذلك الشئ لا بد ان يكون جسما وجسمانيا لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نسلم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون

منه توجيه لكلام الشارح وصحح له بهذا لا ايراد عليه وكان بناء الايراد على ان هذا المعنى بعيد عن عبارة
الشيخ بناء على انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فيفهم منه انه اعتقد انه ضروري لا حاجة له
الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق

ويظهر حينئذ سر ما اشار اليه
المحشي العلامة قدس سره حيث قال
بناء الايراد حينئذ على جزم الشيخ
في صدر الفصل بافتقار الهيولى
الى الصورة فتأمل (قال المحاكمات
لجواز ان يقيم العلة الثالثة احداهما
بالاخرى لا كل واحد منهما بالآخر
حتى يقال باستلزامه الدور
على ما مجيء) اقول بيانه انه لما اعتبر
في العلة الموجبة كونها موجدة
للمعلول فعلى تقدير ان لا يكون
احداهما اولى بالعلة الفاعلية
من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولى
بالعلية الفاعلية في الجملة حين احتياج
كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم
كل منهما بالاخرى لم يكن اقامة
كل منهما للاخرى من جهة الفاعلية
بل كانت من جهة مطلق العلية
فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة
احداهما بالاخرى فقط ولا ينافي ذلك
عدم كون احداهما اولى بالعلية
الفاعلية من الاخرى بعكسه واما
اذا لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فالعلية
المعتبرة هي العلية المطلقة المستلزمة
فعلى تقدير عدم اولوية احداهما
بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى
لم يجز اقامة الثالثة احداهما بالاخرى
والا لكان احداهما اولى بالعلية الموجبة
من الاخرى اذ علية احداهما للاخرى
على فرض التلازم لا يكون الا بان تكون
موجبة اي مستلزمة فتأمل (قال المحاكمات
وان لم يعتبر فيها الاتحاد) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهيولى عندهم قابل محض ﴿ وقوعه ﴾
وليس بفاعل اصلا لانها ماهية مبهمة غير محصلة في نفسها اصلا وبما قررنا والا ان العلة الموجبة لا بد ان تكون مقتضية للتلازم
وعلة فاعلية له لان الوجوب فاعله الموجب كما ان فاعل الوجود هو الموجد والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع
الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكأن الشيخ وكذا
الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها في مورد
القسمة قوله (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهتين
بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد
به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث
انه واحد فهذا القدر كاف واما ان الكل امتداد طرفين وكذلك اللتان
بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فاستدراك لانا فرضنا تحدد
الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا
الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين
بل في تحدد الجهة واذ قد يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد
لان الكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم
الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير
استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك
المقدمات زائدة قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة
القرب فانه يكفي ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا
لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان
كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله (لان المحيط كاف
في تحديد امتدادين) الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن وانه
جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله (فبطل الوجهين) تقرير
الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد
بشيء منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله
فاذن لا يتحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يتحدد
الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين
بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما
يثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين وكذا فصار مقدمة فيه على ان الدليل
بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين
جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض
الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة لا للصورة بل التلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة التلازم لزم كونها فاعلة لما قبله
وهو التلازم وهذا الاخير منقوض بالصورة (قال المحاكمات فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة لما اختاره الشارح كانت
اقسام علية الصورة اربعة لا ثلثة ثم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة) اقول في الجواب عنه
ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة
الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول
منها ثلثة اقسام فان الصورة تكون
للهيولى اما علية مطلقة او جزأ منها
او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة
للعلة وقد صرح بذلك صاحب
المحاكمات حيث قال عند شرح كلام
الشارح فبقي ان تكون العلة هي
الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام
جعل الاقسام الاولية ثلثة فقط
الا انه جعل القسم الثالث منقسما
الى قسمين هما الآلة والواسطة
ومن المعلوم ان المقصود حصر
الاقسام الاولية في الثلث (قال
المحاكمات والا لكان اخراجا للمقدمة
عن مقام البحث) اقول قد عرفت
وجهها بتوجيهنا الذي مر ولا يبعد
ان يكون هذا التفسير من الشارح
للمقدمة مبنيا على حل كلام الشيخ عليه
(قال المحاكمات هذه القضية مفتقرة
الى حجة اخرى) اقول هذه القضية على
ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس
التلازم فلا يحتاج الى حجة اخرى غير
ما سبق (قال المحاكمات انه كلام على
سند المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن
دفعه بما سبق آنفا من صاحب المحاكمات
في جواب المقام الثالث من البحث
ان المتلازمين لا بد ان يتعلق كل منهما
بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما
من حيث الماهية او في الوجود وان كان تعلقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا
معلولي سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجيء فعلم بما ذكرنا ان المتلازمين اذا لم يكن
احدهما علة للآخر لا بد ان يكون تعلقهما من حيث الماهية وينحصر في المتضايفين فالمتضايفان وان كان سندا للمنع

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا المانع يمنع وقوعه في الجهات
الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة
والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ابعاده
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما دار وان لغيرهما تسلسل وهنالك
نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان ينتقض بالمحدد فان وقوعه
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو
انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون
له صورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد
الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى
بطبيعته او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد
بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
بالضرورة فالسؤالان لا يردان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة
في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان **قوله** (يريد بيان
امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم
من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر فيكون
من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه
الطبيعي جهة يليه حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده
يكون متحركا اليها والجهة التي موضعها الطبيعي واقع بقربها يمتنع
ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان تحدد
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس
كذلك وايضا لو تحدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت
ان ما من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس

لكنه مساوله والكلام عليه ممنوع ولعل الشارح تعمد في تغيير كلام الامام كالمتضايفين الى قوله بل يكونان متضايفين للتنبيه
على هذا واما انه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضايف لان تعقل احدهما غير مقيس الى الآخر
فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لابطال كلام الامام هذا ثم اقول لا يذهب
عليك ان الاحتياج الذي ادعاه الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها على ما فسره الشارحون الى الصورة لا الاحتياج في الجملة سواء كان في الوجود او في صفة من الصفات اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج واسنده بجواز ان لا يكون لشيء منهما افتقار الى الآخر في الوجود والذي سينه الشارح من ان لاحد المتضايفين تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل منهما في صفة الى ذات الآخر لا صفة الوجود بل الصفة التي هي المضاف الحقيقي فهذا داخل في الاستغناء من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال هنالك واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما التزمه بل هما ذاتان افادتا شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما يحتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وبما نقلنا ظهر انه حمل المتضايفين على معروض المضايفين الحقيقيين كذات الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم بين صفتيهما اللتين هما المضاف الحقيقي (قال المحاكمات وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم ايراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة
علي وفق نظيرهما من العلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حمل الامام (قال ﴿ المحاكمة ﴾
المحاكمات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه
لان ذكر السبب للتنبيه على فساد ظن الجمهور في المتلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جاز ان لا يحتاج

الى ان محدد الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما يمتنع عليه ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الاينية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة له لا بد اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي لا يعني لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل عسى لقائل ان يقول) ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما اصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

الى سبب ثالث وان التلازم لاينافى هذا الاستغناء فاشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبيه على ان التلازم ينافى هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم علية احدهما للآخر يقتضى الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالاخر او مع الآخر وهذا وان كان فاسدا في نفسه على ما سيجيء لكنه لازم على فرض عدم علية احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكمات والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لا يسمن ولا يغنى من جوع لان القسمة بالمعنى الثاني يرجع الى معنى الترديد وترديد الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك الشيء قبيح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا ردد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستغناء المحض وهو ينافى التلازم وبعد الحمل على هذا المعنى لا منافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم المنافاة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينافى التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفد الافتقار بل المعية والاستغناء اولم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستغناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز الانفكاك نعم يرد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الايراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل المسامحات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكمات وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قد مر آنفا انه حمله على ما فهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث ردد فيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء من الجانبين (قال المحاكمات وان سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة) اقول قد عرفت ما فيه وما هو الحق فيه

المتمايزة بالطبع والجهات انما تتمايز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضا و يهرب عن بعض و البعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلابد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن الترددين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

فتدبر (قال المحاكمات فاجابوا بان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى فى كل حين من الاحيان
صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هى احد الصور الشخصية لاعلى التعيين اقول هذا الكلام منه صريح فى ان العلة
كل واحدة من تلك الصور المعينة المتشخصة لكن على سبيل التعاقب

فالعلة فى كل زمان لا يكون
الا صورة متشخصة متعينة ولا يكون
العلة هى ماهية الصورة لا بشرط
شئ وهذا منه مبنى على نفى وجود
الطبايع فى الاعيان على ما استقر عليه
رأيه وهذا مع انه مبنى على نفى
الطبايع وهو خلاف ما تقرر
عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه
بذلك لا يتم فى نفسه اذ حينئذ لقائل
ان يقول كل واحدة من تلك المعينات
لما كانت واحدة بالعدد متشخصة
فى ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة
للهيولى الواحدة بالعدد من غير
احتياج الى ضميمة المفارق فلم يثبت
المطلوب وهو كون الصورة شريكة
لعلة الهيولى فان قلت انه حل ما تقرر
عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد
لابد ان يكون واحدا بالعدد على
ان المعلول اذا كان شخصا واحدا معينا
باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك
فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهيولى
هى كل واحدة من تلك المعينات
لزوالها مع بقاء الهيولى فلم يكن فاعل
الواحد بالعدد واحدا بالعدد اى
واحدا بعينه بل العلة فى كل زمان
امر آخر والعلة المستقلة لا تكون
الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فواعل
متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت
هذا خلاف ما يفهم من كلام
الهيات الشفاء حيث قال بعد ما حقق
ان الصورة من حيث هى صورة
شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة

﴿ الجواز ﴾

والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وتمثل طبيعة
المادية فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وعلة لواحد بالعدد

لا يوجب رفع المحدد ولا نعنى بالتقدم الطبيعى الا كون المتقدم بحيث
يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى فى تحديد
هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه
الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد
فى الكفاية واما التردد الثانى فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ
وهو ليس وجها آخر لتشكك الشيخ فى التقدم بل كلاما آخر فى البحث
عن التردد الثانى على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما لما حاولوا ايراد
كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام
هذا التردد لا وجه له بل الاليق ما ذكره فى النمط السادس الجزم بامتناع
تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود
الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء
عنها والمتأخر عن الشئ يمكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوبه عن وجوب
الشئ لم يكن حاله معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وانه
محال وهذا لو صح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة
لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هى
فى معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم
الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما فى الباب
ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة
ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة
يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا قوله (تذنيب فيجب
ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات
لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط
على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن
لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره
بالفاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان
فتعريف للشئ بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك
الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه
مما هو محاط فان عنى بقوله والى ما عداه مما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المقارن له فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولايتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين واهل الفرق ان العقل منقبض عن ان يكون الفاعل مصدر الامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر لكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد بالشرائط والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته ولا يذهب عليك ان ما نقلنا عن الشيخ وماذكره هذا المحقق يدلان على ان مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص اى لايكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون شخصا واحدا لا اشخاصا متعددة متعاقبة على ما حملت كلامهم عليه وبعد حمل كلامهم على ماذكرنا ونقلنا نقول في اثبات هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ على وفق شرح الشارح ان بعدما ثبت ان الهيولى مفتقرة الى الصورة بناء على تحقق التلازم بينهما وعدم كون الهيولى علة لها وعدم كون اشات يقيم كل واحد منهما بالآخر او مع الآخر نقول لايجوز ان يكون الصورة المفتقرة اليها هي شيء من تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد منها ينعدم وتبقى المادة ولايجوز بقاء المفتقر عند انعدام المفتقر اليه فيبقى ان يكون المفتقر اليه هي طبيعة الصورة النوعية ولما لم يكن تلك الطبيعة النوعية واحدة بالشخص فلا يجوز ان يكتفى في وجود الهيولى الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية لايكون الا علة فاعلية وفاعل الواحد بالشخص لايكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة وان لم يفتقر اليها بمعنى عدم امكان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المفاد لكلمة فاء التعقيب فانه يكفي في الاستناد والاستتباع قلت هذا منهم مبنى على انه لايمكن علية الشيء لامر الا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بدونه حتى اذا كان هناك اشياء

لجواز ان يكون الجسم محاطا لغير محيط وان عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة **قوله** (ولعله لايكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لابد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لايكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لايكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لايكون فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد احال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لايجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فالفائدة في تقييده بالاول فيقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

يصلح كل واحد منهما للعلية كان العلة في الحقيقة هو القدر المشترك بينهما اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد و يلزم
ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة
المستندة الى اصل التدوير بالشخص هكذا افاده بعض المحققين فحينئذ لوكان للصورة
علية بالنسبة الى الهيولى كان
معروضها حقيقة مالايمكن تحقق
الهيولى بدونه وهو الطبيعة النوعية
على ماصرح به الشارح فان قلت
فعلى ماقررت لايمكن نفي كون الصورة
علة مطلقة للهيولى وكذا كونها
آلة اوواسطة مطلقة لان الهيولى
لايمكن تحققها بدون طبيعة الصورة
وليس المعتبر في العلة المطلقة سوى
هذا قلت الظاهر ان المعتبر في العلة
المطلقة ان لايمكن تحقق الشيء عند
عدم تلك العلة سواء كان عدمه
مطلقا اوفي ضمن فرد واحد ولاشك
انه اذا عدم فرد واحد واتصف ذلك
الفرد بالعدم لابدان يتصف تلك
الطبيعة في ضمنه بالعدم اذلايجوز
اتصاف الفرد بشيء لم يتصف به
الطبيعة لابشرط شيء لاتحادهما
فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال
المحاكمات واعلم انه هذا هو نتيجة
الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل
لاينافي جعله سرا في هذا المقام
اذ المراد بجعله سرا في هذا الموضع
ان في هذا في الموضع اشارة ما اليه لكن
ثبوته على هذا التحقيق موقوف على
مقدمات بعضها مذكورة وبعضها
سيذكر وماذكره الشارح في هذا
المقام اختصار للدليل الذي ذكره
الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود
الهيولى بدون الصورة وكذا
وجودها بدون الهيولى وتحقق بينهما التلازم فلايجوز ان يكون الهيولى هي العلة ﴿ امران ﴾
للصورة لمامر ولايجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اوبه مع الآخر لما سيجيء فظهر ان العلية اللازمة
في التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لاعلى ان يكون علة مطلقة

الامام يتحدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الا في ان محدد جهات الحركات
المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد
الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق
ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول
لوكان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم
على موضعه وهو لايتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلايكون
هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لافي تحديد الموضع
ومحدد الموضع لايجب ان يكون محددا لجهات الحركات المستقيمة فالاولى
ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لوكان هناك
ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لابد لها من جهة يمتد فيها
وتلك الجهة لايكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فافرضناه
جهة الفوق لايكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذابعد الاشارة
منها لايكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد
هو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك
الاول اذ نقول انا لوقدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر
الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده
كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا
ظاهر الفساد لانه لايلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين
على تقدير عدم الثاني ان لايكون الثاني محددا على تقدير وجوده
وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر
فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامر كان فيما فرض
تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط
فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد
بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لوكان الفلك
الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع
على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احديهما اقدم
من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر
ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين
مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

اوآلة او واسطة كذلك ذكر ثلاث الاقسام وابطلها و بما قررنا ظهر اندفاع ايراداته الثلاث فتأمل قال الشارح تخرج منه ان ما مع القبل بالذات لايجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول فى دفع الاشكال ان المراد بالقبلية و البعدية والمعية ماهو بحسب الذات اعنى مايتناول التقدم بالعلية وبالطبع والتأخر بالعلية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما يتحقق بين امرين كل منهما علة مستقلة لثالث اومعلول لعلة مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما علة ناقصة لشئ آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به فى الكتب المشهورة كشرح التجريد وحينئذ نقول لافرق بين مامع المتقدم وبين مامع المتأخر اذا اخذت المعية فى الاول باعتبار العلية والتقدم وفى الثانى باعتبار المعلولية والتأخر فى ان مامع المتقدم متقدم ومامع المتأخر متأخر لكن اذا كانت المعية فى الاول باعتبار التأخر وفى الثانى باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوى مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان مامع المتأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها فى الموضعين بناء على ادعائه ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية فيندفع التدافع بين كلامى الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع المتأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على اثبات ان المعية ههنا باعتبار التأخر عن الثالث فيدور فتأمل (قال المحاكمات لكنهما مشتركان فى العلية) اقول كما ان المعتبر فى المعية بالعلية كونهما مشتركين فى العلية اى التامة اوالمعلولية كذلك المعتبر فى المعية بالطبع اشتراكهما فى العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ماعرفت ففى كلامه تسامح

امر أن يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثانى علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة على المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف فى تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثانى او غير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع **قوله** (اقول اماوجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط فى الوجود الا انه قدمر انه يحتاج اليه فى تحديد موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر فى ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه فى مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثانى فبنقضين اجمالى وتفصيلى اما النقض الاجمالى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر فى موضعه الطبيعى دائما فتعين الثانى فيكون مقعر النار محددا لجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلى فهو انالانم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا الجهة غاية مافى الباب ان يكون محددا لمكانها الطبيعى لكن لايلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محددا الجهة انما هو على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان ممايلى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ماذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يحتاز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه متحرك

(قال المحاكمات ووجه الاشكال ان المعية في العلية) اقول لا يخفى وهن ما ذكره من الوجهين للاشكال والحق كما عرفت
ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعلة كذلك ولم يتحقق المعية باعتبار
الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين فلم يكونا معا في العلية واما
استناد المعلول النوعي اليهما فانهما هو
باعتبار شخصين منه فبالحقيقة يكون
هناك معلولان لعلتين ولا باعتبار
الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية
لعلة ثالثة اذ الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد والتمسك باختلاف الجهة
لم ينفع للزوم التعدد في العلة المستقلة
حينئذ ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه
لاستشكال الشيخ (قال المحاكمات لما كان
المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي
والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى
في ذلك آه) اقول هذا انما يتم لو كان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتأخر
اذ حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات
المعية او القبلية لعدم الواسطة
وقد عرفت انه لا بد في تحقق المعية
سلب التقدم والتأخر مع وجود
المعنى الذي كان ما فيه التقدم والتأخر
وقد اعترف بذلك صاحب المحاكمات
وايضا قد عرفت عند جواب الشارح
للاشكال الذي اورده الامام ان المعية
المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم
لا ما هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها
على الوجهين لا يتحقق الحصر بينها
وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي
التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح
اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن
ماهية الصورة) اقول هذا مبني على ان
المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن
ماهية الشكل او معها بناء على ان ماهية
الشكل لها مدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشتراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل
الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبالبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجه
الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكمات اقول هذا انما يكون اذا ارادوا بالمشخصات علل الهذية) اقول لو لم يكن المراد

الى مفوق لا من فوق واو استحال هذا الفرق لعدم الشرط وهو الفضاء
كذلك استحال ذلك الفرض او وجود المانع ولاولى الاستدلال بامتداد
الاشارة على ما مضى في الدرس السابق **قوله** (انما يخاف به ان يكون مقدما
في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على ما دونه
في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح
اولا بقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه
ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام
لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره
الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون
وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع
نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم
من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى
فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام
من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد
الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات
المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولا يكون الفلك الاول
محدد الجهات سائر الاجسام لم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره **قوله**
(ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه
قد ثبت ان المحدد جسم واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد
بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة
حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة
غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما
الشارح فلما شمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد
مفروضة والآخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول
فبقوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت
مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا
بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة
من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم
على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

ولايتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره
ونحن نقول المحدد لايحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية
فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات
الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظاهر وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء
من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة
عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لاتتأخر هي
مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لاتتأخر عن الاجزاء من حيث
انها ذوات الجهات وتتأخر عنها بحسب الذات ولايلزم محال وهذا
السؤال وارد على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم
ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لوكان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب
الى المركز كالجزء الذي يلي القعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة
على محددها لايقال هذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لانعني
بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة
فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من
اختلاف الاجزاء ان لايكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما
ما اعتد او اعاليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات
فهو مناط النقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم
من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور **قوله** (اشارة الجسم
البسيط هو الذي طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة
والقوة شرع الشارح اولا في بيان معنيهما فالطبيعة تطلق على معان
والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه
اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدأ اول لحركة
جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة
التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة
للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر
انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه
محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي
الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

بالمشخصات قال الهندية حقيقة بل مجرد انهما لوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة
بالنسبة الى الهيولى لان لازم العلة الشخصية لايلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذي اورده الامام
بان الصورة المشخصة محتاجة في تشخصها اليهما اذ المراد بالاحتياج اليهما في التشخص على
هذا التوجيه انهما لازمان للتشخص
لا انهما متقدمان عليه وكلام الامام
منع عدم تقدم الجسمية عليهما لامنع
انهما لازمان لتشخص الجسمية
(قال المحاكمات فان قلت سبق العلة
انما يجب بذاتها ووجودها) اقول
قال التشخص على الاعراض
المكتنفة وقررنا ان عليته
للتشخص ليس على سبيل الحقيقة
بل على سبيل التسامح بمعنى انها
لوازم للشخص اورد السؤال واوحل
القال على غير الاعراض اوجعلت
الاعراض عللا حقيقية للتشخص
اندفع الايراد على ما لايخفى واما ماذكره
من الجواب فيرد عليه انه لوكان القيام
واللزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما
على ما يتقدمه الملزوم لزم من سبق
الماهية على لوازمها سبق لوازمها
على نفسها (قال المحاكمات لايكون ذلك
الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها
فمقتضيات الماهية اي بالاقتضاء التام
لايكون الا اعراضا) اقول فيه بحث
اذ يجوز ان يكون امرا غير حال في ذلك
الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون
امرا اعتباريا ويكون حلوله على
سبيل الانتزاع ولايكون جوهرا
ولاعرضا او يكون جوهرا (قال
الشارح اقول ان الشيخ لايذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة)
اقول الذي لايذهب اليه الشيخ كون الهيولى معلولا لوجود الصورة الشخصية اي لتشخصها والامام لم يحمل كلام
الشيخ في هذا المقام حيث نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهيولى على نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة
ههنا للهيولى بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصي لايكون الا شخصيا والامام يورد الاعتراض بان ماذكرتم لابطال

كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونهما شريكة العلة بل حمل كلام الشيخ على نفى كون الصورة من حيث الوجود علة مطلقة للهيولى سواء كانت العلة ثابتة لتشخص الصورة من حيث هو تشخص اولماهيتهلومن المعلوم ان العلية فى الجملة عارضة لماهية الصورة الموجودة بالنسبة الى الهيولى نعم يرد على الامام ان حمله لكلام الشيخ ليس حملا صحيحا وهذا ايراد آخر اورده الشارح فيما قبل فتأمل (قال الشارح لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود ومقارنا له فى الوجود) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمقارنة علاقة الحلول على ما ظهر من تقسيمه المعلول الى المقارن والمباين فيرد عليه ان المقارنة بهذا المعنى لا ينافى التأخر الذاتى المعتبر فى المعلولية والظاهر انه بنى هذا الكلام على ان المعلول المقارن هو المحل وهو مشخص للحال فيه على ما تحقق فلو كان الحال من حيث الوجود الشخصى علة له لزم سبق الشئ على نفسه ولا يخفى عليك انه بعينه يرجع الى المحال الذى سيذكره الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه محال آخر (قال المحاكمات وقد فاتهما توجيه الاحوال) الظاهر انهما وجها لفظ الاحوال على ما وجهه صاحب المحاكمات وكأنه لظهوره لم يتعرضا له قال فى المتن فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى اوواسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر دليلين لابطال كون الصورة علة مطلقة للهيولى احدهما مختص بالعناصر لكنه عام يتناول نفى الواسطة والآلة المطلقة لان حاصله ان الصورة فى العناصر يزول وتعقب اخرى والاطلاق سواء كان فى العلية او الواسطة او الآلة ينافى الشركة والتعقيب وقد اشار الى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التى يقارن الهيولى الى بدل والى تعميمه حيث نفى الثلثة هناك وثانيهما عام يتناول الافلاك لكنه يختص بنفى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به فى آخر الفصل حيث خص نفيهما بالتفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه فى نفى الآلة المطلقة ان حاصل الدليل على

الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول القريب اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المحركة واسطة هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى فى تحريكاتها على ما فصلت فى الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر فى الاقطار او فى الكيفيات بواسطة الطبايع وهى محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادى الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات الآلات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادى الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتخلفان فى الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ فالحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه فى الظاهر المبدأ الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق

ماذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص والعلة المطلقة هي العلة الفاعلية وكذا الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسر به الشارح اى الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسر به الامام حيث جعلها متناولة للآلة فظاهر

انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ ظهر ان نفسه

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير اوفي متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه تحرك بالعرض فطبيعته مبدأ الحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شئ او بلا توسطه فان كان بتوسط شئ كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون ذلك المبدأ في الجسم المتحرك اولا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية اولا او مبدأ الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تم سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الامام ليس بصواب بقي ههنا شئ وهو انه لم يلزم من دليلي الشيخ نفي كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك اذ الدليل الثاني لم ينف الآلية والدليل الاول لا يجري في الافلاك والظاهر ان طريق اثباته في الافلاك ما مر من ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لا آلة مطلقة في العناصر ثبت كونها شريكة لا آلة مطلقة في الافلاك لعدم اختلاف الطبيعة النوعية في اللوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد اجراء الدليل الاول في العناصر وههنا سر آخر اشارة الى اتمامه في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندي في تحقيق هذا الموضع فقد اهمله الشارحون وصاحب المحاكمات نظر الى ما يذكره الشيخ في فصل التذنيب حيث قال فيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة في تقدم لصورة هذه الحال واعتمد الشارح هنالك في نفي الآلية المطلقة في الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة الى ذلك وسيجئ لذلك زيادة توضيح وتحقيق (قال المحاكمات ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا) اقول يعني ما لم يبين نفس التقدم كيف يبين كيفيته وبيان نفس التقدم انما هو بابطال القسم

الرابع واما ما ذكره بقوله فالاولى فيرد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقدم بمجرد ان كل بدلي لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم كما وجهه الشارح وكان اصل التقدم

مبنيا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفريع الذي اورده الشيخ بقوله
فعقب البدل مقيم للمادة لاستحالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا
معلولي علة واحدة وكانت علية الهيولى للصورة ظاهرة البطلان وبطلان القسم الآخر سيجيء

ثبت كون الصورة علة لها ولما ابطل
كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت
كونها شريكة لاستحالة لكنه يتوجه
حينئذ ما اورده وما اوردناه ولو كان
المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه
المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة
عند مفارقة الصورة وعدم تعقب
البدل استلزام الهيولى للصورة
وامتناع انفكاكها عنها واما انها
متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم
وهذا ظاهر وايضا لو كان معقب البدل
مقيما للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة
الى سائر المقدمات (قال المحاكمات الثاني
ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة
الى آخره) اقول فيه بحث لان المطلوب
بالدليلين نفي كون الهيولى متقدما
على الصورة على نحو كون الصورة
علة متقدمة على الهيولى على ما صرح
به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي
كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
على نفي كونها شريكة لانه احال
هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة
علة مطلقة للهيولى وصرح بذلك
بقوله فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحدة منهما علة للاخرى
مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود
بهذا الدليل نفي التقدم والسبق عن
الهيولى مطلقا على ما هو الظاهر من
سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقا
عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة فلم يثبت ﴿ ص ن ﴾
المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اولا كونها علة مطلقة للهيولى واشار
الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهيولى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لعلة الصورة كما ان الصورة

بخروجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يتحرك
الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبايع الاجسام
فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما تقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود
ولهذا يحدث للاطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان
تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة
فان اقل ما في الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما يحرك النفس
الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع
للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين
تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية
والكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت
بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما
على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة
في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا
الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة
النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت
حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل
فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المحرك او غير خارجة والاولى
القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة
لا على نهج واحد والبسيطة اما لارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية
والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا يكون والثانية الحركة
النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية
الحيوانية اولا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة
لا على نهج واحد من غير ارادة هي النفس النباتية ومع الارادة هي النفس
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة
طبيعته اذ لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة
فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا
المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال الاجسام انما تحرك حركات ذاتية

كانت شريكة لعلتهما لكن لا يخفى عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر فى المتن وايضا على هذا يلغو ما تقدم من نفى
كونها علة مطلقة لبيان المطلوب الذى هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لان شريك العلة
لا يجب ان يكون معطيا للوجود) اقول مراد الشارح على ما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى
قابلة محضة وليس شانها سوى القبول
وليس من شانها الشركة مع علة
الصورة واراد بالاعطاء الشركة
فيه (قال المحاكمات اعترض الامام
بان قوله معقب البدل يقيم للمادة بالبدل
لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل
لازم الحصول لشئ مقيما له) اقول لو بنى
هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من
ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم
الصورة واما اصل تقدمها فانما يتبين
بما سبق وبما سيجئ فلم يتوجه هذا لانا
لا ندعى ان كل بدل كان مقيما بل لما ثبت
كون البدل متقدما وانه لم يكن علة
مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية
تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك
فان قلت ما سبق دليلا على تقدم
الصورة من التلازم يجرى ههنا قلت
يقدح جريان الدليل ههنا باختيار
ان محل الاعراض وهو الجسم كان
موضوعا لها وعلة لوجودها لكن
اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض
والهيولى ولم يكن العلية من الهيولى
لما ثبت انها قابلة محضة وليست
فاعلة فثبت انها من جانب تلك
الاعراض اشكل الجواب والحق
فى الجواب ما سيشير اليه فتأمل (قال
الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا
لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول
هذا الكلام من الشارح صريح
فى ان تشخص الجسم عرض وهم
قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية المتحدة مع النوع فى الجعل والوجود فكيف يكون تشخص
الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص ما يدخل فى هوية الشخص
وهذيته وليس الشارح ممن قال بان التشخص الداخل فى حقيقة الشخص نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع وهو

عن قوى فيها هى مبادى حركاتها وافعالها فهى اما ان تحرك وتفعل
بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون
متفننة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كالحجر فى هبوطه
والثانية تسمى نفسانباتية كالنبات فى تكونها ونشوها فانها تحرك لا بالارادة
حركات الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا الاصول وتعريضا وتطويلا
وان كان حركته بالارادة فى الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهى النفس الفلكية
كالشمس فى دورانها وان تفنن فهى النفس الحيوانية وقد حد الطبيعة
بما ذكر اولا فقولنا مبدأ للحركة اى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو
الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات
الاجسام التى هى فيها بواسطة والمراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية وباقى
القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة
ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق
النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج
النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشارح
اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ لحركات غير ارادية
الا انها تحرك بالارادة فى الجملة فان قلت اذا اعتبر فى قسم الطبيعة ان يكون
تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة
انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه
بالارادة واما من طبيعته التى هى صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهى
مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهى داخلة فى الطبيعة لا محالة **قوله**
(والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف ولقائل
ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون
على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام
فلا نسلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضى الا شيئا غير مختلف فان الحيوان
لطبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى
الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه
افاعيله على نهج واحد لا يقتضى الا شيئا غير مختلف ولا معنى لاقتضاء
الشئ الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى
للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيأ غير مختلف ولا يبعد فع

التميز الاعتبارى العارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح فى تجريده بان التشخص من الامور الاعتبارية الا انه تسامح فاطلق العرض على العارض الاعتبارى والامر فيه سهل (قال المحاكمات اذ لامعنى للصورة الاحال يقيم وجود) لمحل اقول او اعتبر فى الصورة كونها مقيمة

او جود المحل لم يكن الصورة اليـاقوتية مثلا صورة لان البسائط العنصرية لايحتاج اليهـا فى اصل وجودا تهـا بل فى تحصلها نوعا ياقوتيا بل الحق ان المعتبر فى كون الحال صوره احتياج المحل اليه اما فى الوجود واما فى التحصل النوعى التركيبى اى النوعية الحقيقية حتى لاينتقض بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا اوصنا عيا كالسرير اقول يمكن الجواب عن الشك الثانى للامام بان عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح ليس الشخص مركبا من الماهية والشئ الذى يسمونه تشخصا كان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع بل حقيقة الشخص عندهم ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض فى هوية الشخص وهوية الشخص عندهم كان مركبا من تلك الاعراض والنوع فتلك الاعراض مقيمة للجسم والمادة فى وجوداتها الشخصية لانها داخلة فيها بهذا الاعتبار وجزء الشئ مقيم له فى وجوده ولكن لايلزم كونها صورا لان المعتبر فى الصورة كون المحل شخصا ثم يحصل بها تحصلا نوعيا حقيقيا اى يحصل من المجموع امر واحد حقيقى وهذا يتحقق بين المادة والصورة دون الجسم او المادة والاعراض فتأمل جدا وقول صاحب المحاكمات لامعنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اى انها مقيم لوجود المحل المتحصل بهذا الحال لان الحال المحصل داخل فى المحل المحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشكل الامر فى صور المواليد على ما اوردنا (قال المحاكمات واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) حمل كلام الشارح الذى

هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء **قوله** (هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضى شيئا غير مختلف) لاشك ان فى هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لايقتضى الا شيئا غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان لاتنتجان ان الجسم البسيط لايفعل الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنهـا اشياء مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفى بعض الحواشى ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه فى شرحه لايدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيئ فى الفصل التالى لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم يقتض الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الا قتضاء دائما لا فى وقت دون وقت او فى حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لايساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لايصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وما له قوة حيوانية لايكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لايكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال فى تركيب القياس كل ما له قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولا شئ مما له طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شئ مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهى مع قولنا الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند هكذا سمعنا توجيه هذا المقام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لايقتضى الا شيئا غير مختلف على ان يكون لازما عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لايصدر عنها الا شئ غير مختلف وهذا القدر لايستلزم الا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لايكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضهـا

﴿ لايختلف ﴾

كل ليس على رفع الايجاب الكلى فلك ان تحمله على السلب الكلى فانه كثيرا مايستعمل للسلب الكلى بل هذا هو الظاهر منه وقدمر مثله فتذكر (قال المحاكمات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قدعرفت انه اراد بالقيام مع الآخر مفهوما يحتمل الاحتياج

والاستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية على هذا المعنى غير متعارف (قال المحاكمات واما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة) اقول لايذهب عليك ان كلام الشارح حيث قال واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر الى قوله بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح فى انه حمل المتضايفين فى كلام الامام على معروض المتضايفين الحقيقيين تارة وعلى المتضايف المشهورى اخرى ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه كيف ولاتلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذى ذكره صاحب المحاكمات لا يلايم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح حتى لايلزم الخروج من البحث ويرد عليه بعد التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه لا يكفى للتلازم بين صفتين احتياج كل منهما الى معروض الاخرى اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحد من صفتين الى معروض الاخرى مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين عن الاخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض الاخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض الاخرى من حيث هو معروض

الاخرى يلزم العلية بين المتضايفين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكمات على ان النقض لاينحصر فى المتضايفين بل هو لازم للقضايا) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره الشارح من التعميم فى العليتين المتلازمين لانه اذاكان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكفى للتلازم فليكف

لا يختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلايلزم ان لايقتضى الجسم البسيط الاشيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوليه ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكل ماله طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فهو ممنوع وانما يصدق اولم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لايكون له طبيعة واحدة اوعلى السالبة الكلية القائلة لاشئ مماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بماذكره الشارح لايقال لوكان فى الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركب قوى وطبايع فلايكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون فى الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لوقدرنا ان يكون فى النار طبيعة يقتضى حرارتها طبيعة اخرى يقتضى يبوستها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها فى جميع تلك الطبايع بل المراد ان لايكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولامخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية فى حد الطبيعة على مامر قوله (يريد بيان ان الجسم لايخلو عن موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذاخلى وطبعه فهو حاصل فى مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لابدله من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائى ربما تمكن فى جزء من مكان الهواء وربما يقع فى آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلى يقتضى موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلى والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر مادام منفصلا عنه لايكون فى المكان الطبيعى وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلى وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعى ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لايصل بالكل فلايبقى جزأ فادام جزأ موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لاحاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ثم النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء آخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

احتياج كل منهما فى صفة الى ذات الآخر فههنا يحتاج قضية الاصل فى كونها اصلا الى ذات الاخرى التى هى العكس والاخرى تحتاج فى صفتها لعكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لايكفى فى تحقق التلازم والازم التلازم بين كل امرين لذكل امرين يتحقق بينهما التباين او التساوى او العموم والخصوص المطلق او من وجه وحينئذ يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا كلام اشرنا اليه لكن الشناعة عند هذا التعميم صار اشد فتأمل (قال المحاكمات جواب سؤال قدمناه الخ) اقول ماذكره فى جواب نقض الامام من التعميم فى العلية كان جوابا عن هذا السؤال بل هذا السؤال كان مآله النقض المذكور بل الحق ان يقال مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا فى بيان العلية بين المتضايفين حيث عممها فى العلية المعتبرة فى التلازم ان المعية التى بين المتضايفين ليست معية محضة لااحتياج بينهما اصلا حتى ينافى التلازم فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج فى الجملة على ماقررنا وهذا بناء على تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله بل هى معية عقلية او تقريره ماذكره صاحب المحاكمات و يرد عليه انه لاشك ان بين المتضايفين كما يتحقق التلازم باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار الوجود ايضا فالحق الترديد والتفصيل على ما اشرنا اليه (قال المحاكمات ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج فى الوجود لاينافى الاستغناء بحسب الماهية) اقول الظاهر نظرا الى ماسبق انه اراد بالاستغناء بحسب الماهية الاستغناء بحسب الوجود المطلق فصار الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهيولى الخارجى فى وجودها ومستغنى عنها بل جزء علة لها بحسب الوجود المطلق و بالحقيقة يكون عليتها للهيولى وتقدمها عليها باعتبار الوجود ﴿البسيط﴾ الذهنى وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجى فيقتضى علية احديهما للاخرى بحسب الوجود الخارجى لابحسب الوجود الذهنى واماحمل الكلام على ان الصورة عليتها للهيولى باعتبار الماهية من حيث هى من دون

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها فى جميع الاجسام المركبة بل فى البسائط فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف فى البسائط والآخر متشابه فيهما ولا ينافى هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو عطف تفسيرى وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لوفرض خلوه عن جميع الامور التى لايجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعنى لابد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولابد له من شكل معين اذ لابد ان يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما فى المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون فى النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لايحتاج الى وجود امر فى الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوى فوجب ان لايكون مقتضى طبايع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة **قوله** (ولو كان الطباع مبدأ لهما او وجوبهما زال عندزوالهما) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لايستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لايستلزم الا الاستحقاق لا الاثر فالعلة التامة للشئ لايتخلف عنها لكنهم لايكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به فى تعريف الطبيعة والاولى ان يقال او قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب **قوله** (واعلم ان الجسم اما بسيط)

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال عن التحصيل بل الحق فى جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى
المحل فى الوجود والتشخص وماوقع فى كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة فى الوجود الى الهيولى
فانما المراد منه الاحتياج فى الوجود الشخصى من حيث انه شخص و بالحقيقة يرجع الى الاحتياج
فى التشخص لافى اصل الوجود واللازم تقدم وجود الصورة على تشخصها فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب النقض (قال المحاكمات فكان مستدركا فى الكلام) لايخفى عدم وقع هذا الايراد اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على بيان معروض هذا النحو من التقدم فذكره ليس مستدركا (قال المحاكمات لكنك تعلم ان البرهان لايدل الاه) اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد الشخصى والواحد بالمعنى العام فلا يصلح ان يكون فاعلا للهيولى الواحدة بالعدد قلت ضم الكلى الى الشخص يفيد الشخصية مثلا زيد الكاتب لايكون كليا بل جزئيا (قال المحاكمات واوجلنا العلة كذلك على الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث) اقول وايضا حصر المتلازمين فى ان يكون احدهما علة فاعلية للآخر او كونا معلولى فاعل واحد ممنوع (قال المحاكمات وقوله من وجه فى قوله وحينئذ يكون السبب الى آخره) اقول فائدة لفظ من وجه ان هذا السبب وهو العقل كان داخلا فى المعين من وجه وكان سببا اصلا للهيولى من وجه آخر بناء على انه السبب الموجد للهيولى عندهم فله جهتا علية بالنسبة الى الهيولى (قال المحاكمات فيقال لانم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة)
اقول هذا الجواب ليس بمحرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص
بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعما منه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا
يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر فى شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلانها انما

البسيط لايمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لايقتضى شيئا مختلفا واما جزء البسيط فكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل لافى جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لايكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى مايقابل التكوين والاحداث معافان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان اولا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كما لاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر امااولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الاان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد فى ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لايجوز ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلومكانه الاول ممنوع وانما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذى حد اليه واما ان مكان المركب مايقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى المركب مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعيه ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيئ شيئ من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيئ منها بل يبقى حيث وجد وفى احدى النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير فى عنه يرجع الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل لاان هناك جذبا محققا لماثبت من ان حصول الجسم فى المكان بحسب استحقاق طبيعى وفى بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان يقال عنه لامنه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات

تتعدد و تتكثر بالاعراض تعددا تخصيصيا لا تشخصيا واما ان تشخصهما بالصورة او بامر آخر فلا
دخل له في الجواب بل الاقرب باصولهم ان مشخص المادة هو ماهيتها المنحصرة في شخصها (قال الشارح
الاولى ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها الا حل الهيولى « » الى آخره) اقول هذا
مختص بالعناصر اذ لما كانت هيولى
كل فلك مخالفا لهيولى فلك آخر
بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة
فيها الى ماهيات هيولاتها المخصوصة
وصورها المتشخصة لا يمكن مفارقتها
لتلك الماهيات المخصوصة خصوصا
نوعيا وبيانه في العناصر ان الهيولى
في جميع العناصر شخص واحد
و تتكثر و تتعدد على سبيل التخصص
وليس لها تشخصات متعددة بل
لها تشخص واحد بالذات وههنا
باختلاف افراد الصور واشخاصها
انما هو باعتبار هذا التكثر التخصيصي
وذلك التكثر مستند الى الاعراض
المتعاقبة الواردة عليها مقارنة للصور
المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه
الصورة بهذه الحصة من هذا التشخص
للهيولى فالتعين الشخصي للهيولى فالتعين
الشخصي للهيولى لا يكفي في تشخص
الصورة وهذيتها بل لا بد معه
من تعين زائد هو التعين التخصيصي
فكيف يكفي فيه ماهية الهيولى من حيث
هي واما هذية الهيولى فلما اجتمعت
تلك الصور المتعددة فيمكن ان يقال
انها مستندة الى طبيعة الصورة (قال
المحاكمات لانا نقول ليس المراد بكونها
متشخصة الى قوله بل كونها حالة
في الهيولى بتشخصها لازمة لها بنوعها)
اقول مآل هذا الكلام الى نفي كون
الصورة لها علية ومدخلية في تشخص
الهيولى حقيقة والى ان اطلاق المشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من التعسف « لا يخلو »
والحق على ما اشرنا اليه ان مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك ان الصورة كما كانت
شريكة للمفارق في فيضان الوجود على الهيولى فكذلك كانت شريكة في فيضان التشخص عليها فتأمل (قال المحاكمات

متجاوزة عن المركب **قوله** (شرع في الشكل) المدعى ان شكل الجسم
البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم
البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها
فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر
خطا وآخر نقطة وفيه نظر لانا لا نم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها
بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه
واحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة
واليها اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقريرها ان البسائط لا يجوز
ان يشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها
في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
اختلاف العلة فحينئذ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن
استناده الى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل
طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض
المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق
يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض واشار اليه
بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة
الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام
في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها
وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت
لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء
الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله
ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز **قوله** (واعترض
الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق الاول انا لا نسلم
ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو فى العقل) اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شئ الى شئ يتوقف
على وجود الطرفين فى طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية فى العقل فقط لم يقتض
الاوجود كل واحد منهما

فى العقل وهو كذلك لاوجود هما فى الخارج وهذا بخلاف انضمام
الصورة الى الهيولى فانه فى الخارج
فيقتضى وجود الطرفين فيه (قال
الشارح والاولان باطلان لمامر)
اقول قد مرت الاشارة الى ان مامر
من الدليلين على ما فسرهما الشارح
لايجرى احدهما فى الفلكيات ولا يجرى
الآخر فى نفى الالية فتذكر (قال
المحاكمات فنقول ايراد الوضع
فى تعريف الكميات دال على ان المراد به
فصل الكم الا ظهر ان يحمل الوضع
على معنى القبول للاشارة الحسية
حتى يكون الوضع فى التعريفات
الثلثة للسطح والخط والنقطة بمعنى
واحد وكان احترازا عن الزمان
كما ان فى تعريف النقطة احترازا
عن الجوهر المفارق البسيط
(قال المحاكمات وتصور الشئ انما
يتوقف على تصور الاجزاء العقلية
لاتصور الاجزاء الوجودية (اقول
فيه بحث اذ لاشك ان المركبات
الخارجية اذا اريد معرفة كنهها
من حيث انها فى الخارج كان بحسب
تحديدها بالاجزاء الخارجية فحقيقة
الانسان فى الخارج ليس الا النفس
والبدن وفى الذهن هو الحيوان
الناطق وقد صرح الشيخ فى الحكمة
المشرقية بان التحديد قد يكون
بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل
المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين
مجموع الحد والمحدود لابين اجزاء الحد
والمحدود ولاشك ان مجموع اجزاء الشئ عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشئ انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لاعلى تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور
الشئ على ما هو عليه فى العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لايحتاج الى هذه العناية وكان ان تصور الشئ

لايخلو عن وضع معين فلم لايجوز ان لايقتضى الجسم شكلا معينا ووضعا
معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم
بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين
من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لايلزم ان يكون
له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع
المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف
على نهاية ابعاده ولاشك ان الجسم لايقتضى من حيث طبيعته ان يكون
متناهيا ومايعرض الشئ بواسطة ليست هى بالذات لايكون عروضه بالذات
واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوى فما لم يلاحظ حاويه لايقضى
بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لايقضى له بالمكان وهذا قدمر
مرة الطريق الثانى النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا
فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل وللمتممين
شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك
شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه
الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لايجوزون ان يكون شئ
من احوال الفلك بالقسر اذ لاقاسر هناك ولاقسر دائما والا لزم التعطيل
فى الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان
قلت لااختلاف فى الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال
التدوير والنقرة والفلك مستديرة غاية ما فى الباب تتعدد الاشكال المستديرة
ولا محذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة
لايختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لايختلف اشكال البسيط وان كانت
مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس
معناه ان اشكالهما غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالهما
مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذى للفلك والجواب
ان اختلاف الاشكال فى الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور
والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل
للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت
منه كرة اخرى هى خارج المركز او التدوير او الكوكب فحصل له اشكال
مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لابد ان يكون لاختلاف المواد
او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور فى الفلك اجاب بمنع الحصر

بالكنه العقلي لايغني عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لايغني عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل
(قال المحاكمات لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح اضافة العارض الى المعروض لا يتقدم على العروض
لا دفع النقض بالعروض (قال المحاكمات وهذا الجواب انما يتم ﴿ ١٦٦ ﴾ لوكان الامكان امرا اعتباريا)

اذ حينئذ ما لم يعرض الامكان لم يتحقق فلم يتحقق اختلاف الاعراض ليلزم منه اختلاف المعروضات فتأمل (قال المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا الهيولى) المستفاد منه ان تداخل الجواهر انما يستحيل لانه يستلزم تداخل الابعاد والمقادير وتداخل الاجزاء التي لا تتجزى لايمتنع لعدم بعديتها ومقداريتها الا ان يقال يتحقق المقدارية فيها مقدارية غير منقسمة كما مرت الاشارة اليه في بحث ابطال تركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى او يأول كلام الشيخ الى ان ليس سبب امتناع التداخل كون الشئ هيولى اوصورة وان اقتضى كون الشئ جوهرا ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره) اقول هذا التعريف بظاهره انما ينطبق على الخلاء الذي يقابل الملاء والظاهر ان دليل الشيخ يبطل الخلاء بمعنى البعد المجرد الموهوم سواء كان خاليا او مملوا وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع فيما بينها اجسام محدودة الخ ربما يؤيد ما ذكرناه . وقد اهمل الشارح بيانه وحصر اثبات قبول الزيادة والنقصان في البعد لفرض الاجسام متباعدة ومتقاربة والاظهر ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة والصغيرة فيها حتى يتقدر الخلاء بتقدرها فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة لا ما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكمات وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾ مفطورا منطور فيه) قد اجاب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واحد على الامام لا ايرادان وقد بينه بقوله ولا يتناول الذى لا يتناهى واما انه يسمى بالبعد المفطور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء واما دفع النقض بالبعد

فان من الجائز ان يتصل صورة كمالية ببعض البسائط في الفطرة الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقي ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلابد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صور اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلو بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لاقوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والاخر ان الجواب عن النقض لابد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة ولا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة ولا تختلف تأثيرها فلا تقتضي الا الشكل المستدير والاخر ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ تتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلاء ثم يبين ان النزاع في المتناهي منه وهذا كما ان
الجسم المطلق عرف ثم ابطل قسم منه وهو الغير المتناهي (قال المحاكمات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية)
اقول ليس كذلك بل امتناع التداخل الذي هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا
لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على ما فصله الشارح واما كونها جسمانية فليست لها مدخل في الامتناع المذكور فتأمل (قال المحاكمات كما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات) اقول لا يخفى فساده كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضها بهما (قال المحاكمات وهذا القياس مصادرة على المطلوب) اقول وايضا يلزم لمية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قابل الاشارة الحسية ولا بد ان يكون المراد تناول الاشارة لها فقبول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع دلة اهاولمالها على ما ذكره الشارح والوضع بمعنى قبول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكمات (قال المحاكمات وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا اوقربا منها لا تحصيلا لها
كما ذكره صاحب المحاكمات بعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الاينية حتى
يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقة المقام وحقيقة المراد (قال المحاكمات * النمط الثاني * في الجهات والاجسام باعتبار
الجهات اما تحدد الجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تتبدل هي الفوق والتحت وتحديدها ليس الاجسا

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك ولا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط * والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم قوله (يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بحسبها وسبب

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحددها الاجسام المتكثرة ولما كان الكلام فى مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكمات واشار الشارح فى اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح فى صدد بيان الاعتبار الخاصي لكنه اخذ فيه الاعتبار العامي للتنبيه على ان الاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي حتى تتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هى فرض الابعاد الثلثة على النحو المذكور ولا باعث على حمل كلامه على الايراد على مانقله الامام عن الشفاء حتى يرد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكمات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضلعات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح فى ان المراد بالمضلع مايتناول المضلعات السطحية (قال المحاكمات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ماتقرر لانه تقرر فيما مران الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لايحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما فى غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كما تدل عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشئ ذى الجهة فجهة الشئ طرف امتداد ذلك الشئ واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هى اطراف للمثلث وهذا محمل اطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان تماما فى نفسه فتأمل وبهذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمي لا الطبيعي والسطح ليس طرفا لامتدادها حينئذ بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع ﴿ فان ﴾ المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لاجهة فليتأمل (قال المحاكمات واما انه طرف الامتداد الخطى فلا) لا يقال يلزم ذلك مماذكره فى بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التى تمر بنقطة لان ذلك ليس

احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لاتختلف بهما وحينئذ لايكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع فى زمان يمكن ان يتصور وقوعها فى زمان اقل فيكون اسرع اوفى زمان اكثر فيكون ابطأ فهى لاتخلو عن حد من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هو شئ واحد بالذات معناه ان الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطوء وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطوأ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذى هو سرعة وبطوء باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطوء وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطوء فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطوء ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطوء منهما بل الحركة بعينها لايحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطوء اضافتان عارضتان للحركة لاانهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لاحاجة اليهما فى البيان واما ان الطبيعة لاتقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لايقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلابد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم فى المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير اوفى التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الجمد يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من الماء اوفى الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل فى شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظته

سندا على الامام لانه كلام من بف عنده (قال المحاكمات ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط) ممنوع
والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطى على ماهو المشهور (قال المحاكمات والالم ينقلب اليمين يسارا واليسار
يمينا بمجرد تبدل الجانب القوى والضعيف فى النادر) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا
وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار
ماهوقوى ضعيفا بل تبدله بالقياس
الى الوجه بان صار ماهو فى الجانب
القوى منه بحسب الغالب فى الجانب
الضعيف منه اى صار نسبة اليمين
اليه النسبة التى كانت للشمال اليه
وحمل الكلام على انه فرض الوجه
فى الموضع الذى هو الآن خلف
الرأس مع فرض ان الجانب القوى
صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان
الفرض الآخر مستدرك اذ يكفى
الفرض الاول ولا يكفى الفرض الثانى
اذ المدار بالغالب لا النادر نعم يمكن فرض
آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان
يفرض ماهو القوى بحسب الغالب
هو الذى الآن هو الضعيف فى الغالب
على ما اشار اليه الشريف قدس سره
فى الحاشية (قال المحاكمات وكأن هذا
الكلام اعتراض على الشيخ) اقول
لو حمل على الاعتراض لصار كلاما
ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء
كلام الشيخ على التفسير الثانى للفوق
والتحت فالاولى ان يحمل الكلام على
التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد .
بالولاء هو القرب على ماهو المتبادر الشايع
فى استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول
مايلى رأس كل شخص بهذا المعنى ليس
الا السماء ومايلى قدم كل متمكن هو
المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس
كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز
اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو الطبيعى والحاصل ان
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعى وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعى
هو التحت وحينئذ لا يتبدل الجهتان بالتفسير الاول ايضا (قال المحاكمات والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا

فان قيل السبب الذى يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف
اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له
من سبب آخر فاما ان ينتهى الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل
وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة
للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه
قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما
اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك فى الحركة ثم ان وقعت المساعدة
على انه لا بد من امر آخر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك
فنقول ليس المقصود فى هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهى الوجود
ومحسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا فى حركة الجسم فانا نحس
بالميل فى الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفى الحجر المسكن فى الهواء
ونعلم بالضرورة انه يقتضى صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل
بالتنبيه بل المراد ان يبين لم احتاجت الطبيعة فى تحريك الجسم الى الميل
وما الحكمة فى ذلك وقد اشار اليه فى اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى
ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف
والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة فى غاية البعد من الحركة
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات
قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف
وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة
بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما **قوله** (وهذا الامر محسوس فى الحركة
الاينية) الميل محسوس فى حال الحركة وفى حال عدمها اما فى حال
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل ولاقاه اليد فى مسافة حركته
فلاشك ان الحجر يؤثر فى اليد وليس ذلك لتأثير مجرد ملاقات الحجر لليد
اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر فى اليد وكذلك اذا وقع الحجر
على شئ وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذي الجهة بالنسبة الى الجهة لاتتبدل ولاتتغير اذا تحركت الى سمت جهتها . فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الآخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير ولايتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عنده هذا الفرض غير

طبيعية فعلم ان النسبة التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد دائما مع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء بعضها هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل عليه هو المقصود بالكلام على ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اي تشبيه اليمين والشمال لا فيما يلينا باليمين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لايذهب عليك ان مجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى هي ان المتوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان المتوجه الى احديهما لم يتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل مغن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين متمايزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الآخر غاية البعد عنه) اقول اي غاية البعد الموجود لا انه

الحجر فان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس الممانع واما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان في الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله وان تمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس الممانع وتقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة الحركة الا هذا المقدار قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فحينئذ يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وانه محال ثم كأن سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلاشك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما

لا يتصور ولايتوهم ماهو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطر اطول مما كان (قال المحاكات ضرورة

تشـابه حدود الخلاء والملاء المتشـابه) اقول هذا مشعر بانه جعل التشـابه فى كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا
اى لكل واحد منهما على ما فعله الشـارح وسيجئ تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا
لايلائم ماذكره اولاى ملاء لااختلاف فيه اصلالانه ظاهر فى جعله صفة للملاء فقط والعذر

فالم نصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت
مقهورة حدث فيه ميل قسرى فانعدم الميـل الطبيعى وتحرك الجسم
الى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسرى فى التنـاقص والضعف بحسب
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى
ان يعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهنالك يسكن
الجسم زمانا اوجوب تخلل لسكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة
ثم يحدث الميل الطبيعى ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهى الى موضعه الطبيعى
فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة
والميل القسرى آنية فانها اذا وقعت فى آن لايلزم سكون قطعا فنقول سيثبت
هذا ببرهان فى النمط السادس قيل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث
فيه ميل شديد فاذ اخذ فى الضعف فينتفى نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف
الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة
عن القاسر اوالطبيعة اوعن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضى
ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد تطلق على المعد
التام انه فاعل فلما كان لقاسر اعدا الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر
احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فى الطبيعة فذلك ظاهر وشبه التقاوم
المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة
العرضية فى الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لايجتمع فى الماء حرارة
وبرودة الى آخره وثانيهمـا انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره
قوله (كما يقال لولا اجتماع الميلين) احتج من جوز اجتماع ميـلين مختلفين
فى جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما
قوى والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود
الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى بحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى
فى الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل
الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة
القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاوق
الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف
الحجر الآخر الثانى اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين فلا شك
ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء
يعرف بالمقايسـة مشترك بين كلام
الشارح وكلامه (قال المحاكمات فلا
يكون تحدد الجهتين بالجسمين معـا
بل باحدهما لامن حيث انه واحد)
اقول لايذهب عليك ان مجرد ابطال
تحدد الجهتين بجسمين احدهـما
محيط بالآخر لايلزم ان يكون تحدد
الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه
واحد ما لم يثبت عدم تحدد هـما
بالمتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون
تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما
محيطا بالآخر بل اما بجسم واحد
لا من حيث انه واحد واما بجسمين
متباينين (قال المحاكمات لانا نقول
قدعرفت ان جهة الفوق والتحت
متقابلتان الخ) تحرير الجواب
عند هذا الاصل اما من النظر
فى التوجيه الاول فبان نختار الشق
الاول ونقـول سواء كانت الابعـاد
المفروضة يحتـاج الى محـدد اولا
يحتـاج لابد ان ينتهى الممتـد من
احديهما الى الاخرى بحيث لايتجاوز
عنها وفى صورة التباين لاشك ان
الممتد من احد يهـا يتجـاوز عن
الاخرى وفيـه بحث لانه ان اريد
انه لابد ان يكون كل بعـد فرض
من احد يهما منتهيـا الى الاخرى
بحيث لايتصور ولا يتوهم التجاوز
عنها فذلك ممالم يثبت فيما مر بل

لم يكن مطابقا للواقع على مامر منـا الاشـارة اليه اذ البعد الممتـد من المركز يتوهم تجـاوزه عن المحيـط اللهم
الا ان يقـال بعد التجـاوز عن المحيط لايمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطـابقا للواقع بان كان له منشأ
صحة الانتزاع كما يمكن فى الخلاء بل فرض البعد فيمـا وراء الفلك كفرضـه فى المجردات وحينئـذ نقول من قال

بان محدد الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد الممتد من احديهما عن الاخرى فرضا مطابقا بل عنده ليس هذا الامثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي في الجواب كون احديهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام على كون كل واحد منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حينئذ نقول ليس شيء من المتباينين بغاية البعد عن الاخرى لامع انه لابد ان يكون احديهما وهي التحت غاية البعد عن الاخرى وهي المحيط واما عن النظر في التوجيه الثاني فبان نختار الاول ايضا ونقول على هذا الاصل يكون التحت بجميع الابعاد من الفوق ثم اقول او ثبت ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة من احديهما ينتهي الى الاخرى ثبت كون احديهما محيطة بالاخرى لان ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى (قال المحاكمات فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا) اقول صحة الكلام واستقامته يقتضي ان يكون المعنى كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن الملائم لما بعده حيث قال بجسم واحد محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى كالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا فاسد لان مايقوم به جهة الفوق هو المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب المركز والجسم الذي فرضه اولا هو الذي يحدد المركز به بان يكون المركز في ثخنه اوجوفه وبالجسم الآخر ما يحدد به الفوق وهو المراد بجهة البعد وحينئذ ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة سابقه ولاحقه اذ جهة القرب فيهما هي الفوق والبعد هي التحت (قال المحاكمات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب) لا يخفى عليك انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما يثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا محيطا بجهة التحت وليس في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كرويته بسيطته على ما سبق فتأمل ولعل انه

المتساويين فيه لما تساد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لوانفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا **قوله** (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل) لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولاشك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا **قوله** (وكلما كانت الحركة بالميل القسري) قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لامحالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح **قوله** (يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطؤ مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او تكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطؤ واختلفتا

لم يثبت بما ذكر كرويته فلانه يجوز ان يكون بيضيا بل مضلعا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التحت غاية البعد من المحيط الذى هو جهة الفوق و غاية البعد لا يتصور فى غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد من كل واحد واحد من الاجزاء

فذلك لايتصور فى الكرة ايضا الا ان غاية البعد من كل جزء مايقابله من الجزء الآخر من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع من حيث هو مجموع بمعنى انه لايتصور ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور فى غيرها من الاشكال اذا النقطة المفروضة فيها التى يتساوى كل خطين خارجين منها الى المحيط ممتدين الى نقطتين متقابلتين من المحيط بل المتصلين على الاستقامة وهى غاية البعد عن المجموع واقول الذى يدفع هذا الاشكال ان يقال لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة من كل جانب من التحت الى جهة الفوق الذى هو المحيط والحركات الطبيعية انما كانت فى مسافات هى اقرب الطرق الى المحيط الذى هو مطلوب تلك الاجسام فلو كان المحدد مضلعا مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب من التحت (قال المحاكمات لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهى الابعاد الخ) قال قدس سره لا يقال قد سبق ان تناهى الابعاد من مبادى اثبات المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثمه محدد ففى الكلامين تناف لانا نقول لامنافاة لجواز ان يكون لاثبات المحدد دليل يتوقف على التناهى والآخر لايتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهى لا ينافى استلزام وجود المحدد للتناهى بحسب نفس الامر كما يستفاد من عبارته فى تقرير المبدئية فتأمل اقول فيه تأمل اما فى السؤال فلان ماسبق من ان تناهى الابعاد من مبادى اثبات المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

فى الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هى اينية احد المقدارين المتجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كية المسافة او كية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين فى كية المسافة فاختلاف الحركتين فى الكمية وتناسبها انما يكون بحسب كية الزمان لكن كية الحركة السريعة هى الزمان القصير وكية الحركة البطيئة هى الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكية الحركة المختلفة هى كية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك فى الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين * البحث الثانى ان الحركة لاتقتضى الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لاينفك عن السرعة والبطوء فهى مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لايستدعى شيئا فى الخارج فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لايقتضى شئ شيئا بحسب نفسه لان كل شئ يفرض فهو لايخلو عن احد النقيضين اى نقيضين كانا فهو منفردا عنهما غير موجود بل كل شئ فرض فله لازم لايكون وحده موجود ابدون اللازم ومالا وجود له لايستدعى شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل فى اقتضاء الشئ واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لابشرط شئ

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادي البعيدة لهذه المسئلة واما ما ذكره من ان اثبات المحدد يمكن
على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي فحاصله ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فتأمل
واما ما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا
من انه من مبادي اثبات المحدد بان يكون
دليل آخر يتوقف على التناهي
غير نافع لان الشارح هناك في صدد
بيان ان الشيخ لما ذكر تناهي الابعاد
بانه من مبادي اثبات المحدد فاذا كان
الاثبات المذكور ههنا لا يتوقف عليه
فلم يكن من المبادي التي ينبغي ذكرها
ههنا ولعله لوروده امر بالتأمل (قال
المحاكمات والدليل على استحالة
التحدد بهم مشتركا صارا قسما
واحدا) يريد توجيه الشرح بانه ليس
مبنيا على جعل المتشابه صفة للخلاء
والملاء معا بل على انه نظر الى
اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا
بحسب المآل والاظهر حمل المتشابه
في كلام الشيخ على ان يكون صفة
لكل واحد منهما حتى لا يفوته
التعريض لحدد الخلاء وهو المتبادر
من عبارة الشارح ايضا (قال
المحاكمات الا ان الدلالة ليست يتوقف
على هذا الاختلاف بل او لم يكن
الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد
بالمتشابه الى آخره) اقول فيه نظر
لان المخالفة في عبارة الشيخ اشارة
الى مقدمة من دليل آخر وهو انهما
مختلفان فكيف يوجد في المتشابه وفيه
تكلف والحق انه لو لم يذكر حديث
المخالفة وتمايز الجهتين لم يثبت عدم
تحددها في المتشابه اذ لا احد ان يقول
تعين وضعها في المتشابه ليس
يمكن بان يكون بعض حدود جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض
فيه فهو جهة واما اذا قيل لا بد من جهتين متخالفتين فلا يمكن تعينهما في المتشابه ليتم الكلام اذ حينئذ معنى كلام
الشيخ انه ليس حد من حدود المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى بان كانت فوقا والاخرى تحتا

فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فسلم انها ليست بموجودة
لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطؤ دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التفصي
عن النظر بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطؤ دخلا في اقتضاء الزمان
بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطؤ لا به فان الحركة
لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة
او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان * البحث الثالث اختلاف السرعة
والبطؤ في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان
النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة
السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعية
او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطئا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت
فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان
المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقرر في النمط الرابع ان للطبيعة
شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد بالشعور الموجب
لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لا ان تحركها
بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى
اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها فانما يكون اختلاف السرعة والبطؤ
في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان
بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا
عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة
الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة
عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة
والبطؤ فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاوق
الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف
الحركة الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق
الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية
* البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة
لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة وبطيئة
الا بحسب المعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطؤ لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطؤ
فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

﴿ الحركة ﴾

من غيره بان كان ذلك الغير فوقا وهذا تحتا و حينئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا و حينئذ ظهر انه لابد
ان يجعل المقسم تحدد الجهتين معا كما فعله الشارح (قال المحاكمات لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول
يمكن تقرير الوجه الثالث على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك
بان يقال الجهتين المعينتين بالطبع
لا يكون الاثنين ولو كان تحددهما
في الخلاء والملاء المتشابه لكانتا غير
متناهيتين لان كل اثنين فرضناهما اثنين
الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا
حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز
ومن المعلوم ان عدد الاثنين المفروضين
غير متناه فيلزم عدم تناهي
الجهتين المعينتين مع انهما اثنتان بحسب
الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد
ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود)
اقول الدليل المشار اليه بقوله لان
البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر
الانطباق على الدعوى بل هذه
المقدمة اخذها الشيخ في موضع
آخر وهو ان يكون التحدد بجسمين
متباينين والشارح لم يتعرض لهما هناك
وذكرها ههنا ويمكن ان يقال الجسم
الواحد من حيث هو واحد اذا حدد
ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه
الحيثية ان يحدد ما يقابله بالبعد لان
البعد عنه لا يتصور حينئذ
ان يكون داخليا والا لم يحدد الجهتين
من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين
ان يكون خارجا وقد علمت انه غير
محدود وايضا الجسم الواحد من حيث
انه واحد لا يحدد الا جهة القرب
الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد
البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال
انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدود
الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محددا
لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البيان بل يكفي ان يقال تحديد
احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة
البطيئة الى الحركة السريعة وايضا فنسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة
في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة
السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند
اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون
نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة
الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان
في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة
الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى
المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد
المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء وكذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان
القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث
وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف
كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت
بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته
يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين
مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع
مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة
المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت
المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الاول ان ماذكره فى نفى التحديد للبعد اليداخل يكفى فى نفى التحديد للبعد مطلقا فليتأمل (قال المحاكمات وهو
تعيين جهة القرب المذكور فى كلام الشيخ بقوله وهو مايليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
وقع فى تقريره الملخص (قال المحاكمات الصواب فيه ان يقول) اقول كثيرا مايستعمل ليس

كل السالب الكلى فيصدق قول الشارح
كل واحد منهما على انه قيد للنفى لا المنفى
فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع الايراد
(قال المحاكمات واما ان المحدد يجب ان
يحدد الجهتين معا الى اخره) اقول المحدد
يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من
ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا
بان يحدد كل واحد واحد او المجموع
يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال
آخر لم يتعرض له فى الدليل وهو ان
يكون المحدد جسمان تحدد مجموعهما
مجموع الجهتين لا ان يحدد كل واحد
واحدا على سبيل التوزيع وانت خبير ان
ماذكر فى صورة التوزيع يجرى ههنا
فتأمل (قال المحاكمات فالسؤال لا يرد
على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان
السؤال الثانى لم يندفع من كلام الشيخ
من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف
والسائل يعرض لها رابعا ولم يرد
فى الجواب على اعادة الدعوى كذا
السؤال الاول يمكن اجراؤه على
تقدير الشيخ بان يكون نقضا بخلاصة
الدليل وذلك بان يقال ماذكرتم
فى الجهة من الجسمين المفروضين
يجرى فى البعد الذى بين المحدد وجهة
التحت وذلك لانه وان كان المركز
غاية البعد عن المحيط لكنه ليس
فيه المحيط غاية البعد من المركز بل
يتصور ما هو ابعد منه بل يتصور ما
هو اقرب منه ايضا على ماذكره
الشارح فما ذكرتم فى سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول فى سبب تخصيص الجهة
الواقعة فى الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد فى البيان فظاهره انه ايراد يلزم الاستدراك
اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

الى المعاوقة لكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاولى
النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحينئذ لابد من القدح فى احدى مقدمتى
الدليل وكان فى المقدمة الثانية قادحا **قوله** (اذا ثبت ذلك فلنفرض
بعد تقديم الابحاث) سلك فى اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة
الخارجية وهى الملاء والداخلية وهى الميل وطريقا يخص الميل اما
الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك فى مسافة
فاما ان يكون حركته لا فى زمان وهو محال او يكون حركته فى زمان
فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك فى تلك المسافة فيكون حركته
فى زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة
لا مع المعاوقة وقد تقرر فى البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا فى المسافة
واختلفتا فى السرعة والبطؤ اختلفتا فى الزمان ايضا ويكون طول الزمان
بازاء البطؤ ولا شك فى ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما آخر ثالثا له معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير
المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع
تلك المسافة فى زمان عديم المعاوقة لما تقرر فى البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء
كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان
الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة
مثلا وحركة كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا فى ساعة
مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة
نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير
المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هذا خلف
وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك
الخلف اى يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة فى آن فيكون حركة
كثير المعاوقة فى زمان وحركة قليل المعاوقة فى زمان اقصر ولا يلزم خلف
فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات يتحرك
فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت
اجسام متحدة فى الطبيعة والمقدار يتحرك فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة
خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات
لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على

﴿ نسبة ﴾

بين الابعاد كان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليتأمل (قال المحاكمات اذالمطلوب هوان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث من شانها الحركة) اقول جعل الشارح الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات

وحينئذ تقدم المحدد من حيث كونه محددا على تلك اجسام من تلك الحيثية ظاهر لاحاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على مامر وجعل صاحب المحاكمات تارة كونها متحركة كما وقع فى السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لايتصور ان يكون متحركا فى جهة الى آخره ناظرة اليه وحالها كحال المذكور اذلاشك فى تأخر كون الشئ متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها بحيث من شانها الحركة اى استعداد الحركة وحينئذ لايظهر التقدم ولايبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات اوصلاحية كونها متحركة فى عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولايكون حديث المعية مستدركا واماماوقع فى عبارة صاحب المحاكمات فى عبارة السؤال فمن قبيل المسامحة فى الكلام اوالاعتماد على ماسيبينه (قال الشارح وهذا الجسم لايمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لايتصور) اقول لمابين ان هذا الجسم لايتحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذاثبت هذا المطلوب وهوتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه يلزم من كونه متحركا حركة مستقيمة تقدمه على نفسه

قلت لالان المطلوب الذى ثبت هوتقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذا جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكمات والاولى ان يوجه الكلام فى هذا المقام بان

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لولم يكن زمان الحركة الابازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحينئذ لايلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهى لامع العائق ولاالمحال المذكور وهو وقوع الحركة فى الآن ففى الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقه فى ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقه الكثيرة الاساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقه فى ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ماثبت من ان الحركة لايخلو من السرعة والبطؤ وهما لايتحققان الابحسب المعاوقة فلاحركة الامع المعاوقة فاذاكان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لامحالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة لووجدت لامع السرعة والبطؤ فى زمان لكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لواورد على اثبات معاوقة مطلقة اوعلى اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بماذكر واما لواورد على اثبات معاوقة داخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلايلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لوامكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لامع المعاوق والثانى باطل بيان الملازمة انالوفرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلابد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذافرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذاقطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول فلامحالة يقطع المسافة الاقصر

... منه من حيث آخر الى آخره) اقول لا يخفى على من تامل فى عبارة الشرح انه الا انطبق الا على ماوجهه به ذلك البعض ولا تنطبق على توجيه صاحب المحاكات واظ ان مقصوده توجيه آخر لكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقييد المذكور ان الحركة المستقيمة قدتكون من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والثابت فيما مران الفلك هوالمحدد للجهتين الطبيعيتين لا لجميع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعي واليه لانهما انما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين فى هذا الموضع وعلى هذا فتحرير الدعوى بامتناع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ماينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لابد ان يكون محيطا على الاطلاق على ماسيجي فى الفصل الآتى ثبت نفى الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حينئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفى الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الاينية وثانيهما ان ليس وراءه حينئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهى كالحركة فى الخلاء اذ لاشك ان الدليل الدال على امتناع الحركة فى الخلاء يجرى فيه (قال المحاكمات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد فى عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذوات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحاوى لا يكون علة مستقلة للموصوف الذى هوالمحوى بل لا يكون علة له اصلا واذا استند المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال لا يكون تقدمه عليه بالعلية البتة (قال المحاكمات على ان الصواب حينئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة الى آخر) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ماصدر عن الشيخ ... وانما ...

في الزمان الاقصر لان مع وحدة المحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا فى ساعتين فلوفرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون حركته فى ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لامعه قلنا فى هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخران تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لابد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين فى البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فقال لاشك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى مالا يتناهى وجد فى مراتب الضعف مايقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقدعرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف على انه لاحاجة فى اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتين ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة فلاشك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

من التردد فيبقى الايراد عليه بان الواقع الجزم بالتقدم لا الجزم بعدمه واقول هذا الكلام انما يرد على الامام والشيخ لو ارادا بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها من حيث انها ذوات

جهة بالفعل على ما يتراءى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو ارادا بالحيثية حيثية كونها صالحة لان يكون ذات جهة ملاءما لما فهم من صاحب المحاكمات حيث فسرها بصلاحية الحركة لم يتوجه ذلك فليتأمل (قال الشارح وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس الى آخره) اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على عدم تقدم الجهة على ذات الجسم ذي الجهة لان المقارنة انما هي بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوي لا بينه وبين الوصف المذكور كيف وهو متأخر عن موصوفه بالضرورة فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن الرد على الامام صريحا هذا لا يقال لا حاجة في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي الى اخذ الامكان لان وجود المحوي اذا كان متأخرا عن وجود الحاوي كان عدم الخلاء الملازم له متأخرا عنه ففي مرتبة وجود الحاوي تحقق الخلاء لانا نقول في مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا لاحدهما وان تحقق ههنا عدم الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة لزم مدخلية العدم في الوجود بل ليس فيها الا الامكان الصرف فان قلت فيلزم امكان عدم الخلاء على اي حال لمقارنته لوجود المحوي الذي هو متأخر عن علته الذي هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود الحاوي ففي مرتبة علية الحاوي لا مقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوي امكان الاخر الذي هو عدم الخلاء فليتأمل (قال المحاكمات غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة **قوله** (واما المحال بسبب الزمان فهو وقوع الحركة في الآن فسنذكره من بعد) فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر وههنا يقول سنذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكير الآتي الذي هو تذكير ما مر في النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وقد اعترض بعد ذلك بمنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز انه ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا سالت وتواترت اثرت في نقر الحجر ولا تأثير اصلا للقطرة من الماء في النقرة وكذلك من مس الحجر الهابط بكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لابد ان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء

هكذا اشارة الى انه يمكن منعه ايضا اذ يمكن تحقق عدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء اتصف بكونه ذا جهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك في تحقق عدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيء بيانه في النمط السادس

ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم ذى المكان بماسه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحاكمات واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشيء بنفسه) اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذه في التعريف مبنى على تصوره بهذا الوجه وعلى التقادير يندفع ايراد تعريف الشيء بنفسه ولعل صاحب المحاكمات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحاكمات واقول التشكيك ليس في ان المحدد شيء واحد او اثنان الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محاطا لزم تعدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لابد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريب لجهة المحاط ومحدد بعيد لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحاط لابد ان يكون المحيط ايضا له دخل في التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول الى آخره (قال المحاكمات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام المجيب حيث جعل احد شقى الترديد المحدد بكل واحد من المحيط والمحاط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شقى التشكيك ان المحدد هو المحاط والاخر هو المحيط على ما فسره به صاحب المحاكمات وليس مراده ان كل واحد

✻ او الشكل ✻

من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهى منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله و يلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جاز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية و قوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر وغيره لابد ان يكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما يبتنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر **قوله** (وهم وتنبيه) تقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

من المحيط والمحاط علة مستقلة لتحدد جهات الحركات المستقيمة بل ان المحاط محدد لجهات الحركات والمحيط
محدد لجهة المحاط فيتعدد العلل ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على مامر آنفا فى توجيه الشرح
وعند هذا اندفع ما اورده عليه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فان قلت الشيخ لم يشكك فى ان
محددالجهة الى آخره) اقول يمكن ان
يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ
شكك فى وجود القسم الثانى على ما
يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك
فيه يرجع الى التشكيك فى ان المحدد
هل هو واحد او متعدد واما ما تبين ان
المحدد الاول هو القسم الاول فجزم به
على ماذكره العلامة فى شرح القانون
من ان من اعادة الشيخ ان يصدر
مختاراته بلفظ كأن او يشبه اوما
اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل
التعريض لا على سبيل التصريح
اذ حينئذ ينبغى بيانه بمثل ماذكره
الشارح وهو فى عرضة عنه كفاية
ومعنى قوله وان كان الحق فى نفسه
الى آخره انه شكك فى وجود القسم
الثانى فى انه هل يمكن ان يكون
المحدد هو المحاط لا المحيط على
الاطلاق وان كان الحق ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق
وفيه تكلف (قال المحاكمات فقد عرض
بان الحق ان المحدد الاول هو
القسم الاول) اقول لا يذهب عليك
ان ما نقلنا آنفا اقوى فى التعريض
(قال المحاكمات وفيه نظر لان الكلام
فى تحدد الجهة لا فى تحدد الموضع)
اقول لا وقع بمثل هذا الايراد اذ يمكن
ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد
جهة الموضع بناء على ان محدد جهة
الموضع له دخل فى تحديد الموضع
فى الجملة ولو نوقش نقدر مضافا اى جهة الموضع (قال المحاكمات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد
الامام بقوله انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد
عنه بما فهمه صاحب المحاكمات واعترض عليه بل انا نعلم ان الجهتين تتحدد بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحاطا .

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل
عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار
اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل
جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم فى بعض الاجسام فناقضه فى الجواب
واما قوله فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه
نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا
باختلاف الاجسام وليسا بلزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع
المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين
كذلك بل ذكرا وضع ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعى
او ارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب
الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية
سميت اتفاقية **قوله** (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له
بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن
ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهى بالنظر الى الغير
ممتنعة التبدل و بالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع
اذا كانا من قبيل القسم الثانى امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن
ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة
ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعى فيكون فى الجسم
ميل وانما شرط فى الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثانى اما الموضع
فلانه غير واجب للجسم الفلكى مستحق للجسم العنصرى باعتبار طبعه
لا واجب والا لامتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول
الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب
وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته و يزول
وضعه بحسب حركة غيره **قوله** (حصول كليات الاجسام
فى مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول
العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن
انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها و بين الجزئيات فنقول
انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

وتقدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتأثير في تحددهما ولهذا لم ينقل الشارح تلك الشرطية منه بل اورد
حاصلها والمراد منها وحينئذ توجه السؤال الذي اورده بقوله ولقائل ان يقول اذ حاصله ان ههنا امرين يصلح كل
واحد منهما الا ان يكون علة كافية اي مستقلة للمعلول المفروض والحكم بانها هي المحيط دون المحاط
انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما يرجح به
الاول على الثاني والمرجح بزعمه هو
التقدم في الوجود وهو باطل (قال
المحاكمات وما نقله الشارح من دخول
المحاط في التحديد بالعرض على ما مر
فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير
مستقيم) اقول ليس كذلك اذ ذكر
الشيخ بطريق التعريض ان الحق
ان المحدد الاول هو المحيط على
الاطلاق وقد مر آنفا في كلام صاحب
المحاكمات ان المراد بالمحدد الاول هو
المحدد بالذات اي المحدد الحقيقي
فمعنى كلام الشارح المنقول عن الامام
ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف
في تحديد الجهات بالذات ولو فرض
ان المحاط محدد كان داخلا في التحديد
بالعرض لا بالذات وبما ذكرنا ظهر
ان ما نقله وان لم يكن مصرحا به في كلام
الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه
التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه
انه كان في صدد اجراء الكلام على
سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع
الخصم لتسكيته لانه اسهل لاسكاته
على ما هو المتعارف الشايع واما
وجه الاستقامة فهو ان المفروض ان
الدعوى وان كان هو كون المحيط
محددا وحده لكن المعنى على ما شار
اليه ان المحيط محدد بالذات والمحاط
لو كان محددا فليس بالذات
بل بالعرض فيكون المحاط محددا
بالعرض على سبيل الفرض للفرض المذكور آنفا (قال المحاكمات فان اشار به الى الدليل لم يتوجه
السؤال) اقول جعله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهي كفاية المحيط في التحديد على تقدير عدم المحاط
فاعترض بان هذه الكفاية على التقديرين متحققة سواء كان المحيط متقدما على المحاط اولا فلا معنى لقوله هذا انما يستقيم

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول
الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر فاما ان يكون
الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان وهو محال
واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاسر
هناك **قوله** (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان في محدد
الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه
المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع اجزائه بحسب محاذاته لبعض
الاجسام الداخلة فيه وهي حال له بالقياس وكأن ذكر المحاذاة مع الوضع
في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه
ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون
واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر
في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير
ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل
لان مبدأ الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي
للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوما لان العائق عنها
اما عائق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعي
فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق
الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة
الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون
مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة
وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان
على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد
مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع
بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر
ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود
الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة **قوله**
(والفاضل الشارح) اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث
الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده فى ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير فى ذلك و يرجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحيط متقدم على المحاط، وذلك لانه اذا اجتمع عال يصلح كل منهما للعلية كان كل منها كافيا فى العلية على تقدير عدم الآخر فكفاية احدهما على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للاخرى تأثير فى الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى و بما قررنا ظهر ان ما ذكره المحاكمات بقوله وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام بعينه هذا توجيه لكلام الامام على ما فهمته منه فتأمل (قال المحاكمات لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلاجرم اوله الشارح) اقول ههنا نظر لانه على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لا يلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لتحدد مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء و وجود المحوى تلازم فاذا كان احدهما وهو وجود المحوى ممكنا فى مرتبة الحاوى الذى فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلاء ايضا ممكنا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى فى خارج الحاوى لا يستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذى يستفاد من الحاوى على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الحاوى متحدد المكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لتحققه فى صورة عدم الحاوى والمحوى معا او الجواب ان عدم الخلاء داخل الحاوى هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز لانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له فى برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لامستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام فى وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثانى محال لان ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى فى جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض فى الجملة ولو قسرا والثانى وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف فى الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ فى النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجدت الحركة ولا يستراب فى انه لا يدل الا على عدم العائق الطبيعى فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذى هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم

تحققه بدون الحاوى واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتى وسيجئ تفصيل الكلام فى النمط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكمات وايضا الجهات المعتبرة هى جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن حمل كلام الامام على عدم الشك فى هذا

الشق كما فى الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفى التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائى الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التى هى عين المقدم فكأنه قال لكنه ليس محددا لسائر الاجسام بالبيان الذى ذكره صاحب المحاكمات واما ان كلمة ان تدل على الشك فمما لايسمع فى هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد فى ان الجهة التى كانت معتبرة ههنا هى ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثانى كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة وتأمل لايقال فى الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التى لها جهات معتبرة وهى الاجسام القابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم فى رتبة الابداع على جميع ما سواه لا على الاجسام المنحصرية فقط (قال المحاكمات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت مما على هذا البيان وهو ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق فى غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لاحاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة واماقوله واورد اعتراضات اخر فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء المتشابهت فى الماهية صح على كل منهما ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا فى الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك فى النمط الاول والذى يخل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل فى الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لايدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لايلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة فى الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلابد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان المراد بالامكان الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسرى وحينئذ يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية وعن الاعتراض الثانى بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لاميل مستقيم فيه فلامانع فيه وكأن سائلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلايلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم اومستدير لانحصار الحركات فى ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع فى واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر فى الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكمات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب المحدد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع فى سمت واحد ومحاذاتها بالنسبة

الى الاجسام الداخلة واخسدة ويمكن ان يجاب بان الاشتمال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتمال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على هذا النحو بل على نحو لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء في المحدد من حيث انه محدد اذ لاشك ان تلك الاجزاء التي يلى القمر لا دخل لها في تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يندفع بما اخذ في دليل الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبعضها ابعد فكانت ذوات جهة فليتأمل (قال المحاكمات وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة) اقول ههنا مزيد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل فحينئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضى تحديد الجهات لانها ولو كفى الوجود الفرضى في كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصور تين الا بان الجهات مختلفة في صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال المحاكمات فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار والمراد استنادها الى طبايع العناصر والثمار وقواها على ما اشار اليه آنفا حيث قال يجب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها واما اجسامها فعلة قابلية للحركة لا فاعلية (قال المحاكمات الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يندفع انظار ثلثة عن كلام الشرح احدها ما ذكره المحاكمات بقوله فان قلت وثانيها انه لا حاجة الى القيد الاول الاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبايع والكيفيات في الحركة كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفعل بل الخادم هو المباشر

القسرية لا تقتضى الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض ومن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية فان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى محركه ولقائل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه **قوله** (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس تبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام **قوله** (وهى في الاجسام المقتضية للميول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع وهو لازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو ان الطباع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعى للكائن فان كان في مكان غريب فلابد ان يتحرك الى مكانه الطبيعى بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعى كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يقصد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعى غير المكان الطبيعى فيلزمه الانتقال والامام

للفعل وثالثها دفع التدافع بين الكلامين بحيث احترز بقيد مايكون فيه عن القاسر وهذا يقتضي ان يكون القاسر مبدأ وفاعلا
حتى لم يخرج بالقيد الاول وبقيد بالذات عن طبيعة المقسور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج
بقيد المبدأ وحاصله ان القاسر وان لم يكن فاعلا حقيقة وعلى تقدير ان يكون فاعلا حقيقة
لا يكون فاعلا اول حقيقة لكن
لما توهم انه فاعل وانه فاعل
اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف
على التحقيق وعلى تقدير التوهم
(قال المحاكمات وان كان مبدأ للحركة
بالذات اى لا بحسب القاسر) اقول
فسر قيد بالذات بما يقابل الحركة
القسرية لا المعنى المشهور وهو
مايقابل الحركة بالعرض حتى يخرج
طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة
القسرية ويدخل مبدأ الحركة
العرضية حتى يحتاج الى القيد
الاخير اى لا بالعرض ولا يخفى مافيه
من التكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد
بالذات احترازا عن مبدأ الحركة
القسرية والعرضية معا (قال المحاكمات
ثم في هذا الكلام نظر من وجوه
احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة)
اقول الشارح المحقق وان جعل
المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر
لكن عند التحقيق كان المقسم هو
الحركة ولهذا جعل قيد على نهج
واحد ولا على نهج واحد وما عطف
عليهم قيودا للحركة كما هو الظاهر
من كلامه واما الشيخ فقد جعل
المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة
ولهذا جعل القيود التي يختلف
بها الاقسام قيودا للحركة حيث
جعل بالارادة ومتضمنة بالتحريك
صفة للمبدأ وهذا هو الذي يذكره
من ان الشيخ اورد القسمة على القوة
لا على الحركة كما اورده الشارح
فاندفع سؤال الحصر بجعل مناط النظر بلزوم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾
لا مبدأ الحركة على ماقررنا و بيان النظر عند هذا ان حركة النبض حركة حيوانية فلابد ان يكون داخلا
في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيد لا على نهج واحد لما كان قيدا للحركة

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون
في مكانها الطبيعي اولا يكون في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك
بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه
لانه منع القسمة الدائرة بين النفي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك
بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها
مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود
منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السماء
الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم
قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود
الميل المستدير وفي غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي
امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه
الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال
ان يكون الشيء منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع **قوله** (وعليه
سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال
المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لو اجتمع
الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة
وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل
الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين
بانفرادهما واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة
عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي
ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا الايراد
ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه
لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما
في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز
فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون
يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان
غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى
السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه

وكذا قيد بالارادة المعطوف عليه فصار المعنى ان تلك الحركة حركة لا على نهج واحد وكان متلبسا بارادة والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة أن يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتعلق بحركة النبض ولم يكن صدورها

بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل فى الحركة النباتية بل يصدق تعريف حركة النفس النباتية على النفس الحيوانية لانها وان كانت مبدأ للحركة التى لا على نهج واحد وبالارادة كالحركات الارادية كانت ايضا مبدأ للحركة التى لا على نهج واحد من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج عن التقسيم بل اللازم خروجها عن الحركة الحيوانية ودخولها فى النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها عن التقسيم خروجها عن التقسيم الذى كانت داخلة فيه ثم لما كان يتحقق فى الحيوان هذان القسمان من الحركة واثبت الشارح لكل منهما مبدأ ونفسا لزم تحقق نفسين فيه وهذا هو نظره الثانى هذا غاية توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا التقسيم الى التقسيم الذى نقله عن الشيخ بان يجعل القيود قيودا للمبدأ لا للحركة بل القيد الثانى اشبه بان يكون قيدا للمبدأ لان الارادة وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون المبدأ على نهج ولا على نهج واحد ان مبدئيته للحركة اما كذا واما كذا ويرجع الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك اولا وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية ذا ارادة فى الجملة واما الثانى فلان مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة وحينئذ يختص بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكمات وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التى اخرجها بقيد عدم الارادة هى النفس المنطبعة الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما يجيء واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول فى المكان اذ قد ينفك الحصول فى المكان عنه فى محدد الجهات وبالعكس فى العناصر وقد يجتمعان معا فى سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة منع ونقض اما المنع فبان يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما فى الحالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم فى الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه والانصراف بالطبع اولا فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والجملة قوله (وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه فى هذه الورطة لفظة وايضا حيث تخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

الاول لانها مستخدمة للنفس المنطبعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس
الى النفس المنطبعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلقا والحركة الفلكية
ارادية وانما احترز عنها فى تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالمعنى الاخص

مقابل لما يطلق عليه
النفس مطلقا وما يذكره من انهما داخلة فى الطبيعة مخالف لما سيجئ فى الشرح موافقا للمشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التى مبدأ اول للحركات التى هى الطبيعة غير النفس المنطبعة بل النفس المنطبعة مستخدمة لهما ثم انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح برد عليه انه فصل فى الافلاك بل الظاهر ان النفس المنطبعة الفلكية هى الصورة النوعية الفلكية وهى مبدأ للادراكات الجزئية والتحريكات بجهات مختلفة فتأمل (قال المحاكمات الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حمل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا بالعرض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لاخراجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكمات لاشك ان فى هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لايجب ان يكون بتمامه كما نقلناه فى النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا
زيد ابن عمرو وعمرو كاتب فانه لاشك انه ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه ﴿ فيكون ﴾
الى شئ آخر وملاحظته بوجه آخر قلت حينئذ لايكون النتيجة عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط
مايقتضى شيئا [illegible] التأليف (قال المحاكمات وفى بعض الحواشى) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الحواشى ان منع

ان ما فيه ميل مستدير لايكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لاميل مستقيم فيها كان المحدد لما تقرر ان لايفارق موضعه تقرر ان لاميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير فى المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لايدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة **قوله** (ان الكون والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لا الثانى فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولايمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات **قوله** (فان امتناع الخرق لايتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التى كانت ويتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح فى الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد **قوله** (ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر) اى بالطبع لانه تبين ان الحركة فى الجوهر وهى الكون والفساد او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة فى الجوهر ولاينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعى هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولاينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لاحركة فى الجوهر فان المادة لو كانت متحركة فى الصورة لكانت لحركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل فى انتهاء الحركة

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تغييرها ليصلح جعلهـا كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل
ماله طبيعـة واحدة لايقتضى الاشيئا غير مختلف وحينئذ يرجع كلامه الى التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات
وفهمه من كلام الامام ﴿ ١٨٩ ﴾ (قال المحاكمات وذلك لان السبب ليس الا طبيعة الجسم) اقول لقائل
ان يمنع ويقول لايمكن فرض تخليتها
عن الامكنة فلعـل تلك الامكنـة
تجذبها كالمقناطيس وليس فى نفسها
اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة
الامكنـة وانت اذا تأملت وجدت
ما يندفع به ذلك (قال المحاكمات
اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى)
اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل
اجزاء العناصر نقضـا للدعوى
الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعى
بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب
بتخصيص الدعوى بمـا عداه واما
اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم
لدل عـلى ان جزء البسيط له مكان
طبيعى ايضـا بجريانه فيـه وليس
كذلك كما قرره لم يندفع بهـذا
الجواب بل الجواب حينئـذ ما نقله
الشـارح بان جزء العنصر مادام
متصلا عنه لا يكون فى المكان الطبيعى
(قال المحاكمات ثم النقض بالمركبات
الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان
الغالب) اقول هذا النقض ان اورد
على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان
المراد بالوضع المعين ما يكون معينا
بشخصه كامكنة البسائط الكلى او بنوعه
كامكنة تلك المركبات او بان المراد
بالمكان الطبيعى ما يكون المقتضى له
الطبيعـة وان كان بشرط وضـع
خاص واختـلاف تلك الامكنـة
لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد
النقض على الدليل فلا يندفع بشئ
من الوجهين كما لا يخفى عـلى المتـأمل (قال المحـاكمات وقوله واشـترط يدل عـلى انه شرط
زائد) اقول هذه الدلالة ممنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباعه شرطـا اولا بل ذكر اولا فائدة اختيار
الطباع على لفظ الطبيعة ثم اشار الى فائدة اشتراط اى لا تعرض له من خارج [illegible] تأثير غريب وهو [illegible] مضمون قوله

فيكون المادة فى الاول والوسط خالية عن الصورة هف **قوله** (وقد تبين
من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذى تبين من قبل ان المحدد
متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته تتقدم على
حركاتها فلا غاية ما فى البـاب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم ما مع
المتقدم معية زمانية غير لازم **قوله** (اراد ان يتكلم ايضـا عـلى
العنصرية) لما ذكر الشيخ انا نجـد فى الاجسـام العنصرية قوى مهيأة
نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث
عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل وعن تلك
القوى المعـدودة فشرع الشـارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
و بالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل او للانفعال فالكيفيات ليست هى
الفاعلة للفعل ولا المنفعـلة بل الفاعل موضوعاتها اى الاجسام التى
قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو
القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسـام انما تتهيؤ و تستعـد للفعـل
والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهى معـدة للاجسام نحو الفعل
والانفعال ومبادى التغيير و التغير ثم قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
شروع فى بيان القوى المعـدودة واما قوله اى من المركبات فانما قيـد
التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات فى البسائط
فان النار اذا اثرت فى الماء تصاعد منه بخارات وليست هى الا الاجزاء
المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء ينقلب و يصير هواء واذا تصاعدت
استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به **قوله** (لان تعريفاتها)
اى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا بالاضافات كسهولة قبول الاشكال
فى تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة لها كما من شانه احداث الخفة والتخلخل
فى تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا يعرف الجزئيات
من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس
بالجزئى كاف فى ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع
صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول
الجزئيات كاف فى تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة
الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

اذا خلى وطباعه وتفسير له ولهذا لم يتعرض لفائدة اشتراط التخلية مع طباعها (قال المحاكمات واقول الامام وان حل الوضع) اقول لو حمل الوضع على هذا المعنى فمع ما فيه من التكلف وعدم ملائمته لقرينه الذى هو الشكل وانه لا فائدة يعتد بها فى اثبات الوضع بهذا المعنى اعرضى رد عليه انه لا حاجة الى مبدأ موجود فلا يثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت عرضية اعتبارية لكن لاشك ان اتصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلابد له من سبب فلا يكون الا الطبيعية لاخلائها فتأمل بقى ههنا شئ وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزأ للمقولة بل ما هو جزء المقولة ما هو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لانه بحيث لو وجد فى الخارج كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحيط فى المحدد وقد صرحوا بنفيه كما مر فى الشرح قبيل هذا فى بحث الجهة عند قول الشيخ تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الخ حيث قال والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات الى قوله القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى واراد بالقسم الاول المحيط على الاطلاق (قال المحاكمات وايضا السؤال وارد على الموضع) اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ غرضه انه اذا وقع الوضع فى العبارة فينبغى حمله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بخلاف ما لو حمل على المقولة اذ لابد من اعتبار تأثير غريب فلم يكن طبيعيا واما ان مثل هذا الايراد يرد على النسخة الاخرى لم يندفع عنها فهذا ايراد على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشرنا اليه انه لا يعتبر فى الطبيعى ان لا يكون للغير مدخل فيه اصلا بل ان يطلبه الطبيعة ويكون المقتضى اياها وان كان بحسب

يلزم

حتى لا يحس الآلام الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بناء فى قوله فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعلية التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فى الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة او فى الكثيف حدثت المرارة او فى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة او فى الكثيف حدثت العفوصة او فى المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة او فى الكثيف حدثت الحلاوة او فى المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة ونحن نقول لاشك ان فى العفوصة قبضا اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضى اختلافهما فى النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية فى الشدة والضعف كما فى الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعى فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور فى كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور فى الكتب الحكمية **قوله** (والرطوبة قد فسرها الشيخ) قال فى الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكملية فى سهولة الالتصاق ممنوعة بل انهما متساويان فى سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

الشرائط وحينئذ يندفع الايراد عن الشيخ والامام ايضا و يمكن حمل كلام صاحب المحاكمات على التحقيق لا الايراد
على الشارح او كان الايراد عليه واجعا الى ان مثل هذا الايراد وارد على الشيخ فى النسخة التى كانت اصح واولى
فما هو جوابك عن قبل الشيخ فهو جواب عن قبل الامام فتأمل (قال المحاكمات واما اغناء
ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ
عجيب) اقول ليس غرض الشارح
المحقق الا ترجيح النسخة الاولى على
الثانية بان فى الاولى لا يلزم من كون
شئ من الوضع والشكل طبيعيا كون
الآخر كذلك فشئ من العبارتين
لم يفد ما يفيده الاخرى لا صريحا
ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية
اذ كون المعلول طبيعيا ملزوم لكون
العلة طبيعية لان الاستناد الى الواسطة
الغير المستندة الى الطبيعة ينافى كون
المستند طبيعيا وليس غرضه الايراد على
النسخة الثانية بل ترجيح النسخة
الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك
فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس
محلا للتشنيع على ما نقله (قال
المحاكمات وهذا انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المفطور) اقول
يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء
البسيط ليس الاجزاء الخارجية
الموجودة فى الخارج بوجودات متمايزة
بل الاجزاء الفرضية الموجودة
فى الخارج بوجود الكل لكن
لا من حيث انها اجزاء متمايزة على
ما فصلنا فى النمط الاول واراد
بجزئيتها تجزئتها وهما وفرضا وسبب
التجزية الفرض او الوهم واختلاف
الاعراض والدليل على ما ذكرنا
فى بيان مراده ان رأيه ان الاجزاء
البسيطة اذا انفصلت فى الخارج
وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن
لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت
وطباعها اتصلت بالكل وانعدمت فلم يكن لها امكنة هى مقتضى طبايعها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك
الجزء بطبيعة نوعية كما فى التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين اتصلت بكله لا تحتاج
الى مكان سوى جزء مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة فى الاجزاء المفروضة لمكان الكل

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت
بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء فى الرطوبة لتساويهما
فى سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هى
الكيفية التى بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل الترك له واما
قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ
انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهى من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها
بل تفسير اللفظ والسبب فى ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ
على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق
بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافى ذلك بداهة مفهومه
واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء فى النقل لان الشيخ
بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال
للكيفية وكلامنا فى رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية
الشكل **قوله** (وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة) فى الشفاء
ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذى
يقتضى صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا
على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل
كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا
الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبنى على ان الجمهور
ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هى البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما
مذهبهم وهو لا يريد البحث **قوله** (ولا نشتغل بالبيانات القياسية
والمناقضات الاعتبارية) تعيير الامام انه اشتغل بذلك فى هذا الموضع
مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجد فيهما لان الوجدان
لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتى من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل
اما البيان القياسى فمثل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط
باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق
بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيده استمساكا
عن التشتت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

واما النقض بمكان التدوير فدفعه ان المراد ان كل بسيط واحده مكان واحد على الانفراد والتدوير بسيط واحد على الانفراد فله مكان واحد وهو لايعتبر على انه جزء بسيط بل على انه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل كالتدوير من هذا القسم

واما موجود بوجود الكل فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة واما في الاجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان الا بحسب الوهم (قال المحاكمات فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لايقال اذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كان كل شخص من المركب مسبوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكان حادثا لانا نقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث بحدوثه وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا واما لقول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطا في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حواليه تخلخل في تلك المدة الغير المتناهية على مايلزم من ايراده الثاني والثالث فيستلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم القسر على الطبع في الاول وما ذكرنا وان لم يكن برهانيا يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكمات واما ان مكان المركب مايقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم ان ماهو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية و يمنعه عما اقتضاه ﴿ لايستلزم ﴾ وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والمشاهدة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والمشاهدة وماذكروه ههنا فهو وجه مناسبة التركيب للمكان الذي يوجد فيه المركب فليتأمل (قال الشارح وتقريره

التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما ممنوعان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيده الاستمساك بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلا نسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لايجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شيء وليس رطب **قوله** (واما اللين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالنصب اي لايكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا) احتراز عن اللزج كما في الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطأمن وينغمز تحت الاصبع اوما يجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلثة الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذا لم يتطأمن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز و بقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماز وليس اللين والصلابة الا الاخيران فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا الانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما و بينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منهما بل هما معروضا الاستعداد ولانم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة تعرضها هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيهما ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة باللمس والتجربة وماذكر في تعريفاتها انما هو آثارها لتعقل ماهياتها امتيازا بعضها من بعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما تفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما في اللوازم

ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية على الاطلاق) اقول لا يكفي في كون المكان الطبيعي مكان الجزء الغالب اي بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد واحد كالارض مثلا لكن ﴿ ١٩٣ ﴾ مجموع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع الارض والموافق له في الجهة اي الماء بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين باعتبار القوة خمسة اجزاء والارض ستة اجزاء والماء جزآن فحينئذ قوة الخفيفين معا اعظم من الثقيلين فكانه ليس مكان الارض التي كانت غالبة على الاطلاق بل هذه الصورة داخلة في القسم الثاني فالمراد بالغالب على الاطلاق الغالب على مجموع الواقي سواء كان غلبته على مجموع الاخيرين المخالفين له في الجهة اعتبارا نفسه او مع الموافق له في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني غلبة مجموع الموافقين في الجهة ثم القسم الثالث عم من ان يكون بتساوي جميع اجزائه او بتساوي الطرف الطرف بالوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع التقادير كان مكان الطبيعي عند تساوي المحاذيات ثم اعلم ان الغلبة على الاطلاق او بحسب جهة المكان وتساوي المحاذيات قد يختلف في جسم واحد باختلاف احواله مثلا اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان النار مثلا اذا وقع هذا المركب في مكان الارض لم يبق تساوي ميل الاجزاء بل صار الجزء الارضي حينئذ غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل الطبيعي يشتد عند القرب الى المكان الطبيعي في الجهة الطبيعية فينقلب الصورة الثالثة الى الصورة الاولى فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ﴿ ٢٥ ﴾ (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات) اي جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكات فان تباين اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانه ان اراد بتباين اللوازم اختلافهما بالماهية فتباين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر آثارهما الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من المشكل الحاصر والقوام الغير السيال وان لا يتمدد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانصال فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان للين عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان تعتبر في معنى الرطوبة اولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله (والسلاسة والهشاشة معان لما يقابلها) وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج قوله (وهما يقتضيان كون الشيء معدا لانفعال ما) الخ لقائل ان يقول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل هو الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منهما فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فقوله في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والانصال قوله (او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة) عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسما يوجد عديما لجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة يعني ان كل كيفية غيرهما فاما

تبايُن ملزوماتها لجواز أن يكون لشيء واحد اي لماهية واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين اللوازم بهـذا المعنى انما يقتضي تباين ملزوماتها لو كانت اللوازم لوازم محمولة عـلى ملزوماتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق

(قال المحاكمات فحينئذ امكن استناده الى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة النوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استناده الى الصورة النوعية تقهر الصورة النوعية التركيبية الصورة النوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكمات وعروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها نوعا لما تقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لو اقتضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف عللها بالنوع ولا شك ان الاختلاف الشخصي يتحقق في الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصي او الصنفي للمقادير انما يقتضي اختلاف عللها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي او الصنفي للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت

ان تكون تلك الكيفية منتهية اليهما او يوجد جسم يعرى عنهما **قوله** (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منهـا حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينهـا و بين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسطه والماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات تعم الاجسام فان اللمس تعم الحيوانات سميت باوائل المحسوسات **قوله** (ويستدل بذلك على عددها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة **قوله** (ويستدل عليها) اي على عددها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف هو استثبات التصديق والمراد ههنا استثبات التصور **قوله** (وتشبهه به تبخره وتصاعده) النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها وتخلط باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى خير الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما سخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء تبخره وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

كون تلك الاعراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لانها علل الهوية والشخصية كما مر على ان المشخص لو كان لكان نوعيا لا شخصيا اذ قد يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكمات الاول انا لا نسلم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالي وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا (قال المحاكمات بل انحل اه) اقول سيجيء ان النطفة في الرحم
صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهر ان الكلب اذا القي الى ارض الملح صارت
ملحا فلا يكون الصورة النباتية ولا الحيوانية صورة كمالية بهذا المعنى (قال المحاكمات وجوابه

المنع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهو انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثلا بل الجزء المائي خلعت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي مما سماه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقق المزاج وسيجيء ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يترتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية ساترة لها فلم يترتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشبي فان صورة السيف اي هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يترتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكمات
وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) اقول فيه نظر لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك
الثامن يختلف اشكالها ونقراتها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا للمشهود وايضا يختلف اضواؤها والوانها
بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فعلى الوجهين يتحقق افاعيل متعددة مع ان
الفاعل واحد والقابل واحد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه
لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه به
ليس لكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله
لا لكونه هواء فان ذلك ليس تشبها **قوله** (ولما كانت الحجة الاخيرة
في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة
على تباين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية
مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل
الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي
الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء
من الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه
والآخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب
والاخف يندفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا **قوله**
(فنقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها
في الصورة كون وفساد آني وتغيرها في الكيفية استحالة زمانية وذلك لان
الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة
لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة
حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية
عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز
خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة
للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة
له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء
ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنى عشر والشيخ اقتصر
منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء
نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اختار
هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات
الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ
في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها
هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ
يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد
في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

الوضعية واختلافهما في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبائع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة يتحقق
في الكواكب الآخر المخالفة لها قدرا وضوءاً ومثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اصغر من سطح المحدب فلو كان اختلاف
المقدار في الشكل موجبا الاحتياج الى الاختلاف في الفاعل والقابل فهذا الاختلاف لابد
من استناده الى احدهما مع ان الفاعل
واحد والقابل واحد والتمسك
باختلاف الجهات والاعتبارات
مشترك بين الدليل وصورة النقض
على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
في الدليل (قال المحاكمات وجوابه ان
كل صورة الخ) اقول فيه نظر اذ يجوز
ان يكون احدى القوتين تمنع الاخرى
عن التأثير اذ وقع التأثير منهما معا
لا من كل منهما (قال المحاكمات
وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد
بالمبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة
على ما ذكره قبيل هذا فسلم ان افراد
المبدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون
متعددا عندهم بناء على ان تعدد
افراد نوع واحد مستند الى تخصيص
المادة وانقسامها بحيث لا مادة
لا يتصور التعدد وقد مر هذا في النمط
الاول وسيجيء كما في العقول على
ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدعا
بهذا المعنى وان اراد بالمبدع ما لم يكن
مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف
الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو
المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه
ان مرادهم بكون افراد المبدع
لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع
بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف
والصورة الجسمية مبدعة بهذا
المعنى مع تعدد افرادها فمنشأ الايراد
ان الابداع قد يطلق على المعنى
الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكمات بخلاف ما اذا اشتمل الخ) اقول لا يلزم
في الفلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بموجود في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان
نعم لو قيل بوجود نقطتي الاوج والحضيض بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

❊ على ❊

ولانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى
ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب
الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين
الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوب بين فائدة في ايراد النوع
الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد
وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لا تتكون من
الاطراف وكأن قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين
منها مشهور ظاهر فتركهما فبقي اربعة انواع من ثلثة ازدواجات
فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت
اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة
الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف
في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تفسد
وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف
في الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة ولو كان
حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب
الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا و بالعكس كان
فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انطفاء النار
واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه
الى الاحجار **قوله** (واستشهد عليه بشيئين) اي استدل على تكون
الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما
اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد بردا جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء
فتلك القطرات لا تخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء
او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من
خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق التكون
منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذي يليه زالت تلك
السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوعا فليتأمل (قال المحاكمات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذ الحركة الاينية لابدلها من ملاء يتحرك فيه ويتخرق بهما كالهواء والماء والارض ففي كل حركة لابد من قطع المسافة فاذا وقع شيء في الطريق لا يتمكن من قطعه يلزم كسره بالضرورة حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم اما تداخله في هذا الجسم المتحرك واما الطفرة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لانا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابطأ مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لعلها هي من المقتضى للكسر فليتأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اى ما لا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكمات وتنافي المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردنا على الشارح وتقريره بان يقال تنافي في المعلولات انما يستلزم تنافي العلل لو كانت العلل عللا موجبة مستلزمة لتلك المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون علة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكمات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام .

على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفاذها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح نقضية نقضها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض ولا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها **قوله** (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطقصات لا اركان **قوله** (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

وماهو الحق فيه فتأمل (قال الشارح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود الميل القسري حين المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل القسري على ماصرح به فيما بعد حيث قال وذلك بحسب تفاعل الميل القسري و الطبيعة وليس المراد بتفاعل الطبيعة والميل القسري ان ذات الطبيعة ينكسر و ينعدم كالميل القسري ولا ان اثرها ينكسر و ينعدم كالميل بل ان الميل ينعدم بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث ميلها بسبب الميل القسري واما ان هذا دور فسيجيء تحقيقه في مبحث المزاج ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح مشعر بان المتوسط الحقيقي بين غايتي الحرارة والبرودة لا يكون حرارة ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة بالنسبة الى البرودة و برودة بالنسبة الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام في الحرارة و البرودة الحقيقيتين وما ذكرت هو الاضافيتان لكن في تحقق الاضافي بدون الحقيقي حينئذ نظر وتأمل (قال المحاكم والجواب ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا بحث لانه ان اريد بالميل الذي هو المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل فيشكل في الحجر المسكن في الهواء وان اريد كيفية تكون سببا لوجود الحركة لولم يمنع مانع فلا شك في تحققه في الجبل المذكور كيف ولولم يكن ههنا مدافعة وقوة فكيف يخرق الجبل احيانا اقول يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين احدهما ان الميلين ههنا عرضية لان حركة المحمول لحركة الحامل حركة عرضية فكذا الميل المقتضى لذلك وجريانه في القسري حتى يكون ذاتيا لا يخلو عن دقة وتأمل والثاني وهو الجواب الحق عن الاعتراض ان المراد بالميل على ماصرح به الشارح ما يصل الى حد الرجحان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوي القوتين المستلزم لتساوي اثريهما في الجبل ويتحقق في الحجر المسكن اذ لا يتحقق اثر يقتضي توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

هي الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق اولا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار ينزل عنه بالطبع وهو توجه الى جهة السفل بل المراد مايكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر **قوله** (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا يتضادان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي لما تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يريد حقيقة

فالاثر الموجود فيه متصف بالرجحان والغلبة رجحانا ماوصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح
المحقق وبينه صاحب المحاكمات هو هذا الجواب (قال المحاكمات وفى نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه
من ذلك وذلك لا معنى قوله حين يكون فى مركز العالم عما نقل عن الامام انه انما يكون
فى مكانه الطبيعى حتى يكون مركز
ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون
بعينه ماذكره الامام فى شرحه
فى الجواب عنه و يصح النقل وقوله
والحق فى ذلك تحقيق للمكان
الطبيعى لكرة الارض وفيه تنبيه
على فساد توهم من توهم ان المكان
الطبيعى لكرة الارض هو النقطة التى
هى المركز على مايتوهم من
عباراتهم وفى هذا التحقيق فائدتان
احدهما التعريض بالامام حيث
جعل المكان الطبيعى لكرة الارض
مكان الحجر الموضوع على الارض
مع ان مكانه الطبيعى على مانقرره
جزء مكان الارض بعد الاتصال
بها وثانيتهما انه توطئة للجواب
عن الاعتراض اذ تقرر فيه ان المكان
الطبيعى للحجر جزء مكان كرة الارض
فلا بد اولا من تحقيق مكان الارض
وليس المراد بما نقله فى مقام الجواب
ان مكان الارض هو النقطة ولا
المراد من قوله والحق رد هذا الجواب
بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب
بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز
ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام
بعينه كيف وحينئذ يخالف اول
كلامه آخره حيث قررنا نيا ان مكان
الحجر هو جزء مكان الارض فكيف
صح منه ان مكانه ما انطبق مركز
ثقله على مركز العالم وايضا على
هذا كان قوله والحجر المنفصل الى آخره مستدركا فى الجواب ولعل الباعث له على هذا انه حمل الارض فى كلام الشارح
على الحجر (قال المحاكمات فنسبة الحركة السريعة الى آخره) لم يقل نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمانين
كما هو ظاهر الشرح لئلا يرد ان الكيفية لا تصلح ان تجعل طرفا فى باب النسبة لان النسبة آلية احد المقدار بين المتجانسين

المحيط وليس فيه شئ من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثانى فانه
مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار
وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار
فيكون خفته الاضافية بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف
لايقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضى ان الخفيف المضاف
لايقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء
ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره
وفيهما نظر اما فى الاول فلان الانفصال الحقيقى كما يكون بين السلب
والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما فى قوة سلب الآخر
والخفيف المضاف فى قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو
مايكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة
حركته الى جهة الفوق اولا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما
الثانى فلانه ان اريد يتناول الخفيف الذى ليس بمطلق للمعنيين شمولهما
فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على
سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر
بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر فى عبارة
السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة
الى الغير وانما هى فى المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا فى شرحه
قوله (لان الاول فى بيان حصر الاركان كاف) اى لو قيل الجسم
العنصرى اما خفيف مطلق اوليس واما ثقيل مطلق اوليس كفى فى بيان
انحصاره فى الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره
لم يكف فى الانحصار مالم يبين انحصار الخفيف المطلق فى النار والاقسام
الباقية فى العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى
كما ذكره الامام وهى ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان
واقول هذه المقدمة لا بد منها هاهنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات
الحركة المستقيمة تنحصر فى الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما
بل زعم انها تنحصر فى العناصر الاربعة لقوله فبالحرى ان يتم بها عدة ذوات
الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق فى النار وغيره
فى الثلثة الباقية **قوله** (وتشكك الفاضل الشارح) اعلم ان فى هذا الفصل
بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر فى الاربعة وبين هذا

قند الآخر لكن حينئذ يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هذيانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكمات لتوجيه الشارح اقول

الصواب ان يحمل السرعة والبطؤ متكمما بالكم المفصل باعتبار ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيهما باعتبار الزمان او المسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضي المسافة الطويلة والبطوء المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احديهما اشد وفي الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضي السرعة زمانا اقصر والبطؤ زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطؤ بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطؤ الكثير الى البطؤ القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضي طول المسافة وباعتبار كونها بطأ يقتضي طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطؤ الضعيف الى البطؤ القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا يندفع ايراد آخر يرد على الشارح بتوجيهه وسيشير اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

﴿ النفس ﴾

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسطقصات المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبأن الهواء لا ميل صاعدا فيه والا لكنا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبأن النار ليست جزأ من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفي والثقيلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفي وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعيها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق التكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب **قوله** (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون وحينئذ لا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شئ يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شئ يحل في المادة كانت

بطؤ ضعيف وبطؤ قوى وفى صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبرة على انها سرعة ضعيفة وسرعة قوية فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من ايراد انه على الشارح المحقق (قال المحاكمات فلولا المعاوقة الخ) اعترض على هذا المقام بوجوه كثيرة مذكورة فى الشرح الجديد للتجريد وقد اجبنا عن جلها بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه (قال المحاكمات وفى مقدمتى الى آخره) اقول فى الجواب اما اولا فهو ان المعاوقة قد تعتبر فى نفسها من حيث انها معاوقة وممانعة وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى البرهان وقد تعتبر من حيث انها ملزومة ومقارنة للميل المحرك وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى المسافة ولاشك ان المعاوقة القليلة تقتضى وتقارن الميل القوى والمعاوقة الكثيرة تقتضى يقارن الميل الضعيف فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فى قوة قولنا نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وهذا مما لاشك فى صحته واما ثانيا فلان مراد الشارح ان النسبة التى بين المعاوقتين كالنسبة التى بين المسافتين من غير نظر الى خصوص الطرفين وتعين كل منهما بازاء مقابله ومعادله اعتمادا على انسياق الذهن اليه ونظير ذلك ماوقع فى كلام بهمنيار حيث قال فى التحصيل نسبة جميع الموجودات الى الوجود الذى لاسبب له كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضئ كل شئ وهو يستغنى عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته وقول الشارح القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى ليس المراد انها بازائها فى باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوقة واثرها وكثرة المسافة تقتضى قلة المعاوقة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوقة فى باب النسبة باعتبار اثرها الذى هو السرعة

النفس الانسانية حالة فى المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شئ يحل فى المادة ان كان ساريا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممزوج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم ترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التى جعلته نوعا هى الكمال الاول **قوله** (وليس هذا الاختلاف) اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والالم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فبقى ان يكون الاختلاف بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما فى التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك **قوله** (فلكل جنس منها مزاج جنسى) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات وكمياتها فى النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حدا افراط وتفريط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخصى جزء عرض المزاج الصنفى وهو جزء عرض المزاج النوعى وهو جزء عرض المزاج الجنسى **قوله** (وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية فانها حينئذ لاتكون صادرة عن الصور التى هى كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعنى المزاج ان قلنا انها هى الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التى لست

والبطؤ وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطؤ تعتبر على انها بطؤ في باب النسبة في صورة اختلاف
الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة قولنا نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي
قوة السرعة وكثرتها تقتضي
ضعف السرعة وفي جانب الزمان
يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة
باعتبار السرعة والبطؤ لكنها
يعتبر على انها بطؤ فقولهم نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل في قوة قولنا نسبة البطؤ القليل
الى البطؤ الكثير كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل وقول الشارح
المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان
مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ
ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا ان
قيل في الجواب للمعاوقة لا زمان
طول الزمان وقصر المسافة فاذا
لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت
نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة
كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان
الامر بالعكس كما قاله المعترض وان
اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت
نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على
التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة
المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة هذا بانا لانه في قوة قولنا
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة كنسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة (قال المحركات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الظاهر ان في اثبات المقدمة ﴿ الصغرى ﴾
الاولى لمقدمتي المسافة ينقدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة
الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما
احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها
مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة
بثلاث حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة
الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية
تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور
لاتقبلهما لكنهما مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف
وكيفيات الافلاك لاتقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر
والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات
والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع
بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد تجمد فيزول
الميعان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي
في سائر العناصر فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء
لايبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لايبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها
قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لاتبقى بعد زوال الكيفيات انها لاتبقى
مطلقا سواء كان في حال البساطة اوالتركيب فهو ممنوع وان اراد انها
لاتبقى في حال البساطة فمسلم لكن لايلزم انها لاتبقى حال التركيب لجواز
ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه
ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق
استفسار ومنع على المنع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر
صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين
جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لايظهر الا في الماء
فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لامعنى لعدم
تمشي الحجة الا منع بعض مقدماتها قوله (الحجة الثانية) تركيب القياس
هكذا الصورة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة
ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لايكون
اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كأنه يدعي انهما
بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات
وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

فى اثبات المقدمة الثانية يتقدح به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطؤ تقتضى قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه (قال المحاكمات و زمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الدعوى هى الثانية لا الاولى ففى عبارته قلب وتحريف (قال المحاكمات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة التى مع المعاوقة لا يقتضى شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضى المعاوقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطؤ ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضى بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضى المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ لم يصح ما ذكره فى جواب النظر على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطؤ دخلا فى اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة والبطؤ لابه وان اراد ان الزمان مقارن للمعاوقة البتة ولا ينفك عنها فمع اباء ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حينئذ لا حاجة الى فرض الحركات الثلث على النحو المذكور بل يكفى ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فحينئذ لا معاوقة ولا سرعة ولا بطؤ فلا حركة مع انا نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فتأمل (قال المحاكمات واما لو اورد الى آخره). اقول حاصله ان المعاوقة الخارجية يكفى للتحديد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اى الميل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احديها فى الخلاء والآخر بالملاء الغليظ والرقيق فحينئذ يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تتحدد سرعتها وبطؤها بناء على ان العائق هو المحدد (قال المحاكمات

الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت وعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون فى ذاته فقوله لم يكن الاشتداد فى ذاته اى الاشتداد الذى كان فى ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض فى ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف فى حالة واحدة وانه محال وقد صرح فى شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقى كان الاشتداد فى العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى ففى قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع **قوله** (معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها فى آن ولا يبقى شئ منها آنين كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا و الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق اذا كان للمتحرك حالة فى كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك فى الاين يكون له فى كل آن يفرض حصول فى مكان يغاير حصوله فى مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك فى الكيف يكون له فى كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا تتقوم بدون هويات الصورة فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك عن توارد الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى فى نفسها لا توجد الاشخاصا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شئ الى شئ فلو تحرك من شئ لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافتين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدها دفع الاعتراض
الذي اورده ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفصله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني
الى الميل الاول على وجه يقتضي كون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين اذ لاشك في انه يلزم منه
تساوي الحركتين حينئذ على ما نبه
عليه صاحب المحاكمات حيث قال
وقوله على نسبة يقتضي مسافة
اطول من المسافة الاولى الى آخره
وثانيتها دفع ما اورده على التقرير
الاول وهو انا لو سلمنا ان الميل يصلح
وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية
لكن هذه النسبة حينئذ عددية
والنسبة التي بين الزمانين مقدارية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز
ان يكون بين المقدارين نسبة لا يتحقق
بين العددين مثلها نعم بقي الكلام
في هذا التقرير في جواز تحقق الميل
الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة
المذكورة (قال المحاكمات على نسبة
الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد
انه مفروض بل المراد انه لازم
من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل
من الاول على وجه يقتضي ان يكون
نسبة المسافتين كنسبة الزمانين
(قال المحاكمات وقد عرفت الى آخره)
اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة
الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة
المسافتين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما
فاثر الميل القوي السرعة القليلة
واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة
على انه يمكن ان يقال كما مر ان خصوصية
الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة
بين الميلين كالنسبة بين المسافتين
وارجاع كل الى عديله وجعله بازائه لم يتعرض له لظهوره وعلى الوجهين اندفع وجه الضعف
من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل
القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة والنظر في الفاظ الشرح
عسى ان يميط نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت
الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وحد الحال الغير القار
واعتبر تبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة
في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الآنات
ومقايسة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام
القار اي ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وحينئذ ينحل ما يورد
ههنا ويقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة
في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا
معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان
وجد شيء منهما في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان
الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حد لا يكون له قبله
ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة
فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم
تتالي الآنات وانه محال او يقال الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف
او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود
الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان
لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا
بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف
فهذه الانواع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا فان
لم يكن لزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة
قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين
والوضع فانه لا شك في تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك
في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد
او ايون متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له
ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع
الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فتتابع الآنات او نقول الايون
المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا يكون ولا محيص عن الشبهة
الا بان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه

﴿ متوسطا ﴾

الميل لوفرض حركته في زمان قوى الميل الى آخره (قال المحاكات حسبما لمادة الى آخره) اقول يعنى انه لايرد حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذى ذكره الشا رح والامام غفل عن ان الاعتراض لايرد على تقرير الشيخ فاورد ايراده

عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور اولا فذكر ايراده عليه

متوسطا بين المبدأ و المنتهى لكنه غير مستقر و يتعدد بحسب تحدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلايكون تعدد الاينون الابحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لاتستقر بمعنى انها فى كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لايكون الابالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لايكون افرادا لنوع واحد كما تقرر عندهم ان الماهية واجزاءها لاتقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم بانه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع مافيه فانه مخصوص بالحركة فى الكيفية لقبوله الشدة والضعف واما الحركة فى الاين والوضع والكم فليس فيها الاتبدل افراد النوع واما قوله بحيث يكون مايوجد فى كل آن متوسطا بين مايوجد فى آنين محيطين لذلك الآن فمعناه ان كل مايوجد من انواع الكيفية فى آن لايكون هو مايوجد فى آن قبله ولا هو مما يوجد فى آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله وحينئذ فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا فى نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم فى مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقى موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة فى ذات السواد بل فى عوارضه ولاشك ان هذا آت فى حركة الجوهر فى نفسه فان نوقض الحركة بحركة الجسم فى السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لايبقى والجسم هو الذى يتحرك فى طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث فى آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة فى السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقى زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولايلزم ان لاحركة فى ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير الشيخ وذكر باقى ايراد انه المشتركة بعده تنبيها على انها مشتركة الورود ثم اجاب عنهما (قال المحاكات واعترض بعد الخ) اقول صحة منع بطلان اللازم بناء على ان جعل اللازم ان الحركة مع اصل الميل اى ذى الاثر كهى لامعه والا فمنع استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل كهى لامعه مكابرة والامام لم يمنعه بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون الحركة مع العائق كهى لامع العائق فلايتوهم انه حينئذ يرجع الى منع الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم المذكور ليس ملزوما لهذا حتى يكون محالا (قال المحاكات من غير مانع خارجى من الصغر وغيره) وذلك بان يفرض الجسم الذى فيه ميل قوى عظيما بحيث يتصور النسبة المفروضة بينه وبين ذى الميل الثانى (قال المحاكات بل هو جواب الخ) اقول هذا السؤال لاوجه له حتى يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لابحسب الطبع كيف يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه او انتقل عنه لابسبب ناقل وانما يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل عنه لابسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق فى تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لاباقتضاء الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله القاسر عما هو عليه والمشاهد خلافه فان الماء اذا انتقل الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اولى على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكمات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الثانى ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق فى الجسم المحيط على الاطلاق على مامر و يرجع كلام الشارح حينئذ الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضع ليصح القول بالكلية و يرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضع نقول لم لم يذكر الموضع مع الوضع بعطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره فى تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضع فلم يحتج الى ان يذكر له وجه والاولى ان يقال اقتصر على الوضع الذى هو اشتمل فى الجواب اكتفاء عنه بذكره فى تقرير السؤال سلوكا لمسلك الاختصار (قال المحاكمات وهى بالنظر الى غيرالخ) اقول لقد احسن فى ترك المقدمة القائلة المذكورة فى الشرح حيث قال وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستدركة فى البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم ممكن الزوال بل قول صاحب المحاكمات انها بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة فى نفسها اذ الاحوال التى لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا ينفك عنه اصلا و بالجملة ما لا يكون طبع الجسم موجبا له لا يلزم ان يقتضيها العلل الفاعلية المغايرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته للقسم الاول الذى يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات وقدمر مثله مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغايرة لطبايع الجسم بقى الكلام فى الاستدراك (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجئ اى الوضع بالنسبة الى البساكن انما يزول بحركته ونحن نفرض

غير قار على ما تقرر واذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذى استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد المحل فى الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شئ موجود بالفعل كالماء و بعد التبدل شئ آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذى كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى فى الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هى هى فى الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت فى الصورة ففى اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان تتبدل عنه الصورة المائية والضمير فى قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اى لامتناع تبدل الصورة فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها و يحتمل ان يعود الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذى تبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو فى الحالين وكأنه قال لامتناع تبدل الحال الذى يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هويته بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو و بين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هى هى فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشئ هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست ماء كون الشئ هو بعده ليس هو قبله قوله

﴿ وايضا ﴾

(وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدمر ان الطبيعة هى المبدأ للحركات والسكنات فلابد ان يكون فى كل عنصر طبيعة هى مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياتها المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك فى هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها كونها من انواع الحركات لادخل لها فى انبعاث الكيفيات عن الصور

قوله (والعناصر اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا ولا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته و ينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول سيجئ ان فعل الصورة النوعية فى مادتها بذاتها وفى غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية فى كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوبة لا يقال سيقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة فى الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر فى حد نفسها اولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة فى الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة فى حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل

قوله (قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيق خرج المزاج الثانى) كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس فى غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلابد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حمل الكلام على ذمصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار و بعضها بارد و بعضها رطب

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لا شك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون بحركتها اذ المفروض خلافه فحينئذ لا يكون الا بحركة المحدد فتأمل (قال المحاكمات فان قلت لما كان الخ) اقول يمكن حل العلل على الطبايع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلة فى الشق الاول اذ طبايعها يقتضى حصولها فى اماكنها واما طبايع جزئياتها فلا يقتضى الا حصولها فى جزء اماكن كلياتها اى جزء كان واما حصولها فى مواضعها المعينة فلا يقتضيها اصلا فظهر الفرق (قال المحاكمات وفيه من النظر ما لا يخفى) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن مماسا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المفارقات فتأمل فيه (قال المحاكمات والشارح الخ) اقول فى وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمحاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المحاذات وقد نبه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقيس الى الامر الداخل فيه ثم فرع عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها وذلك لانه اذا لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرع عليها بانه لعلة والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل السابق عليه واشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كما ترى لم يتعرض لشئ منها بل استدل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التى نقلها الشارح ولا اثر لشئ منها فى الكتاب والشارح حيث قال فى آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد فى نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه اشار الى انه ينبغى بناء هذا الفصل على

الفصل السابق عليه على ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه ايماء لطيف الى وجه التعريض هذا ويمكن ان يجعل قول الشيخ التي نفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافرضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج

(قال المحاكمات ودل على انه مراده) اقول هذا تعريض بالشارح حيث قال الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق وليس بشيء اذ المقدمات التي لابد منها في اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبى عنه اذ يعلم منه ان المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل انه واجب في طباع على يقتضيه واشار اليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفصل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في النجاة بضم المقدمات الاخر انه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفصل كان المطلوب بالفصل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التي لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على مطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل على ما عرفت آنفا هذا ثم لا يخفى ان الدعوى على ما نقله الشارح عن الامام هي صحة الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحاكمات وحينئذ

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلابد منها اذ لابد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولاشك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات **قوله** (والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية) ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي متبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها **قوله** (فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة) القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء عن لا شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعي ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسري بالامكان الذاتي لابد فيه من مبدأ الميل الطباعي فان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام

عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد **قوله** (وانما اقتصر على الحك والخضخضة) وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلخلة فانها يسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار وبصيرورته بالخلخلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى **قوله** (يريد بها ان النار المرئية ليست بصرفة) حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوءها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية **قوله** (المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مخلوطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلابد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه بل على طبعه وما فيه البخارات فمنه ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضيء باضواء الكواكب وتتسخن ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القسرية فمعناه انه بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن فتأمل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسري على تقدير عدم وجود شيء آخر معه يسمى بالطبع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظرا الى ذاته بلا انضمام شيء آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فتأمل (قال المحاكمات ولقائل ان يقول او جاز الخ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسر بخلاف ما اذا جاز له الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى الطبع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على جواب الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات بالوقوع لامر يعود الى الفاعل يخالف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء لا تفاوت الا في القابل وبنوا على ذلك كثيرا من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اي كون نسبة الفاعل الى الجميع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على وفق غرضه وبعبارة اخرى ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلقت بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملايمة له وقد مر من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالنفس يحدد حالها من السرعة والبطوء بناء على انها ملايمة خصوص هذا الحد ونحن

نقول كما ان النفس تعدد حال الحركة من المعرفة والبطوء فتعدد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح
وكذلك على تقدير كونه متحركا) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال
قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا على الاطلاق وقوله للمتحرك المراد به المتحرك على
الاطلاق كما هو الظاهر وهو معطوف
على مجموع قوله للساكن عند المتحرك
لا على قوله للساكن فقط لفساد
المعنى واذا حمل المتحرك على المتحرك
بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب
ان يكون عند الساكن لان تبدل حال
المتحرك على الاطلاق اما يكون عند
ساكن واما عند المتحرك فبما لشرط
المذكور وليس على الاطلاق (قال
المحاكات والخروج من المكان الخ)
اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان
لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر
المتمكن بان لم يكن حادثا قبل اوكان
موجودا اشتغل بغيره بان لم يكن
الموافق له في الجوهر موجودا غير
هذا الكائن اوكان موجودا في مكان آخر
وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة
والاولى ان يقال في هذا الشق لزم
الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي
صورة المحدد فامتنع عليها الحركة
المستقيمة فتأمل (قال المحاكات
لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حمل
المختلفين في كلام الشيخ على المتنافيين
واصاب لكنه حملها في الدليل الذي
قرره الشارح اولا على المتغايرين
مطلقا وهذا محمل بعيد عن كلام
الشارح اذ قد صرح الشارح بان
الفرق بينهما بحسب العموم
والخصوص و بحسب التعبير وهذا
منه يدل على ان مؤداهما واخذهما
واحد ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح و برهانه ما مضى لان ما مضى مرارا ﴿ والخفيفان ﴾
هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متنافية ام لا و حمل العموم والخصوص بين
التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متنافية ام لا وفي تقرير

ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض يعلو
البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء
وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى اخره في سمته ايضا وقع فيرى كأن
كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية
نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار
يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي
تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصير شفافة و الثاني استحالة النار
هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء
النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فتنبيه ايضا على
ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان
اقل كان الضوء والحمرة اللهيبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة
الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان
النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان
الاطراف لا تتكون من الاطراف **قوله** (وكان مناسبا بحسب الجنس
دون النوع) انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم
البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير متناسبة بحسب
الصورة لان الصورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة
لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك
سهل لانا لو جعلنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقام الكلام **قوله**
(واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ
مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت
في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال
القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ
قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة لان اعدل الامزجة مزاج
الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهي اول
ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي يحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب
الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون
ان الروح والقلب احر ما في البدن حاران جدا مائلان الى الافراط

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي و يطلب امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشئ واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب

شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك باختلاف الشرطين وقوله مامضى اشارة الى مامر منه في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور مايعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين اوغيرهما من سائر المتنافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لامنافاة بين الميلين حتى لايجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لايقتضي الصرف عن الجهة بل لايقتضي التوجه اليها ولهذا اجتمعا في جسم واحد كالكرة المدحرجة (قال المحاكمات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينفعهم في اثبات المطلوب اذ حينئذ يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملناه ويندفع الايراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لايجوز ان يكون لها

والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيهما الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لايتم الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن الاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان لتشبه الى المبدأ اكمل والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد كذلك لايكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله (* النمط الثالث في النفوس الارضية *) للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو مايتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لايتم السرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لايتم الابها والكمال الاول مايتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على مامر والكمال الثاني مايتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقتضاء بالقياس الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واعلم ان الايراد المذكور على مايذكره منع ونقض والمندفع بما ذكره او بما حققناه هو المنع واشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون النقض واما النقض فانما يندفع بما حققه الشارح (قال المحاكمات واما المنع فبان يقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

يلائم ما فهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما المندفع النقض فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ماذكره الشيخ فكما ان المنع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققناه كان ساقطا عن دليل الشارح ايضاً والشارح نظر الى

ان المنع ساقط بما قرر من الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انسياق الذهن اليه (قال المحاكمات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبنى على حمل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع فى كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار الحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اى بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة فى كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والاظهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والآخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد امرين متنافيين ولعله اراد بالانصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ماذكرنا (قال المحاكمات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلابد ان يكون محيطا بالكل فيكون محددا للجهة فالمحدد له ميل مستدير وهذا مثل ماذكره صاحب المحاكمات حيث اثبت الميل المستدير فى سائر الافلاك

فالمراد به الجنس اى الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهى المادة وليتذكر ان الذاتى قد يوجد بشرط لاشئ اعنى وحده وهى المادة وبهذا الاعتبار يكون جزأ للنوع وقد يؤخذ لابشرط شئ وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا محصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا وحيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتى اوالحيوانى وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لايجب حلولها كما فى النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لامادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ البناء فى حد البانى وان كان لايؤخذ فى حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعى فهو ماقة بل الصناعى واما آلى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اى كمال اولى آلى ذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اى جسم مشتمل على الآلة والثانى اظهر وايا ما كان فليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واماذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحى بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان التطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعى احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلى احتراز

يدلالة الارصاد عليه لاعماذكره قبل ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم فى توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حمل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير فى باقى الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكمات فان المحدد كائن الى آخره)

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام
طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فلبيان الاحتراز به
*مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك
من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك
الجزئية بمنزلة الآلات لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج
من التعريف بقيد الآلي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون
عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد
ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية
لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر
من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض
فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية
ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال
التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد
افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال
الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية
من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور
المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا
نقول المراد بعض الافعال فكأنه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل
الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية
فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا
سيتبين ان النفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية
في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس
كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلي ليستقيم على
المذهبين قال الامام في الملخص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس
بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان
العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس
النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالآلات يخرج عنه النفس
الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك

اقول فبان الشارح في النسخ المصححة التي رأيناها ومن جملتها النسخة المقروءة عليه في هذا الموضع هكذا والفناء
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود وفناء على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء و
شيء الى شيء آخر كما في صورة انقلاب
العناصر بعضها الى بعض ولابد فيه
من تحقق مادة يتوارد عليها الصور
كذلك يطلق على مطلق الحدوث
والفناء سواء كان عن شيء الى شيء
اولا عن شيء ولا الى شيء اصلا ونسبة
الى ان المعنى الثاني وان كان منتفيا
عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن
متفرعا على عدم قبوله للحركة
المستقيمة لم يكن نفيه مطلوبا في هذا
الموضع وان كان مطلوبا في الفصل
الخامس حيث اثبت كون الزمان
مقدار حركته والزمان قديم فلابد
ان يكون حركته قديمة فلزم قدمه
ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه
فلا يتصور فيه الحدوث والفناء
والشيخ اومى الى ان هذا المعنى منتف
عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له
كون وفساد واشار اليه الشارح
حيث قال فبين الشيخ انه لا
يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون
والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات اذ لا خفاء في دلالته على
انه في موضع آخر يمتنع اطلاق
الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عنه
وبما قررنا ظهر فساد ما ذكره من تفسير
الشارح ولعل الباعث له على ذلك
انه وقع في نسخته موافقا لما وقع في
بعض النسخ التي رأيناها هكذا والفناء
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث
والفناء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا التوجيه
ان الممكن الذاتي قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز للمتصف به
الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قد يتقيد احدهما بقيد ويصير اتصاف الممكن به واجبا وممتنعا وذلك ظاهر

قال (المحاكمات لاعلى حدوث صورة مطلقا) اى سواء كان صورة نوعية كما فى الصورة الاخيرة او جسمية كما فى سائرها (قال المحاكمات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة والا لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لايستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لانتفاء الحركة فى الجوهر تفرعه وترتبه عليه على مايشعر به كلمة من فى قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت اللازم مما مر ليس الا ان الحركة فى الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فليتأمل (قال المحاكمات الذى يتبين الى آخره) اقول يمكن توجيه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة بان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع مايتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هى البسيطة العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوقا بشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة متأخرة عن الحركة فى الكيف لتحصيل المزاج فجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هى المستديرة اذ المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لايقال كل شخص من الحركات المستديرة مسبوق بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة فى الامس فلافرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد ازلى والاجزاء التى فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

اللفظى واقول انا نشاهد اجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما اوليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادى غير جسميتها ولاشك ان تلك المبادى مختلفة فى جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة واما انه لايمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ فى الشفاء بان كل مايكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لايكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لايكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية **قوله** (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهى التى يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدن الانسان شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شئ غير البدن وكذا المدرك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها فى اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا راجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه يتنبه الحالة الثالثة ان يختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لايغيب عن ذاته فان قلت النائم فى نومه والسكران فى سكره لايعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند اليقظة والافاقة اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته فى ذكره اى كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه ما يبقى على ذكره ففى هذه الحالات الثلثة مدرك لذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لايكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه فى اول خلقه صحيح المزاج والعقل لايبصر اجزاءها ولا يتلامس اعضاؤها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة فى هواء طلق فاعتبر كونه فى اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لايبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يكون له

شخص من الحركات المستقيمة ولايلزم تقدمها على انواعهـا لكن لما ثبت عليتها بالنسبة الى كل شخص لزم عليتها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصله وتعينه اذ النوع لايوجد غير محصل فتأمل (قال المحاكمات فحصول الجزئيات كاف الى آخره) اقول ههنا بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل تلك الصور الجزئية سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق النظر والفكر على ان هـذا لو سلم فانما يسـلم في تصور الكلى بحقيقته فلا يدل على انه لايحتـاج الى التعريف الرسمى مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفى الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقـا ونقول ايضـا اللازم منه على تقدير التسليم نفى الاحتياج الى التعريف لانفى جوازه على مانقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لايحتاج الجسم الى التعريف بل ان لايجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف (قال المحاكمات فيشعر بانه من المباحث الطبيعية) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالهـا في القسم النظرى من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو بآلة هى جزء لبدن الانسـان فقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدثت الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكيفية اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس (قال المحاكمات فتقول الاكلية في سهولة الالتصاق ممنوع) اقول هذا المنع غير متوجه اما اولا فلان الظـاهر ان الامام مانـع فمقابلتـه بالمنـع خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سـهولة الالتصاق في الماء للطـافة جوهره وسرعـة نفوذه اقل من الدهن والعسل واما الايراد بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء لا ان الماء اسهل انفصالا عنهما.

شعور بالبدن والاعضـاء وفى هواء طلق لئـلا يحس من خارج بشى من الاشياء ولاشك فى انه فى هذه الحالات يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسـه غير ذاهل عن انيتهـا وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسـه والتصديق بانه موجود ولما كان ذلك لايمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه فى هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لايغفل عن ادراك ذاته فى شئ من الاحوال اصـلا ثم انه لم يبين ان هـذه القضية اولية اومحتـاجة الى البرهان و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضـا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينـا ان نتكلم فى هذه المباحث فنقول يشبه ان لايكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثـانية بل الانصـاف انا نشك فى القضية الاولى فلابد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لووصل اليـه مولم اوملذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحى وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولمه اويلذه اولا يدرك انه يولم اويلذ مطلقا والثانى باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه تمتنع ان نغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية لمدرك فى المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته فى ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشئ عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات او لعدم العلم ببعضهـا او لحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق او لعدم الانس الى غير ذلك وتعنون الفصل بالتنبيـه يدل على ان تلك

مناقشة ضعيفة اذ المراد السهولة بالنسبة فاذا سلم انهما اعسر انفصالا لا من الماء ظهر ان الماء سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكمات واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطأ في النقل) قول ليس كذلك اذ البلة كما يطلق على ما نقله الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحادثة على ظاهر الجسم اى الجسم الرطب على ما صرح به سيد المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البلة عبارة عن الالتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكمات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبلة بالمعنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهي عندنا كيفية التشكل وعندهم كيفية الالتصاق والشارح لم يقل ما ينافي ذلك لان مراده بالبلة هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت ان البلة قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلق البلة على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء ولعله يحتمل ان البلة في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضع وهو الذي ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى (قال المحاكمات اما الاول فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك الخ) اقول الاظهر ان يقال ما اتفق عليه الناس انما هو في الرطوبة بمعنى البلة والجفاف المقابل لها وحينئذ يمكن حمل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكمات وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجاب بان اللازم مما ذكره الامام ان اللين هو الكيفية

﴿ الكشف ﴾

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله و قوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجئ في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا الادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاصر بمعنى انغمازه فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا
لعدم الانفعال عن المشكل الحاصر بمعنى عدم الانغماز ومن المعلوم ان استعداد الانغماز وعدمه غير استعدادا
التشكل بشكل الغير ـ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والنار ليست سهل التشكل
باشكال مختلفة على ما نقله صاحب
المحاكمات عن الشيخ آنفا وقد صرح
بعض الفضلاء بان شعل النيران لايسهل
تشكلها باشكال مختلفة بظروف مختلفة
الاشكال كالتربيع والتسديس مثلا
بل انما يكون دائما على شكل الصنوبرى
مع انها قابلة الانفعال عن الغير
والانغماز (قال المحاكمات لان استعداد
الشئ من مقولة الاضافة) اقول اراد
الشارح بالاستعداد الكيفيات
الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية
سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاته
لايكون محسوسة بالذات لانهم
جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة
للكيفيات المحسوسة والرطوبة
من الكيفيات المحسوسة فظهر
الفرق ولعل من جعلها من الملموسات
اراد بها ما كانت ملموسة بالذات
او بالعرض (قال المحاكمات وثانيهما
ان اللين والصلابة الى قوله وماذكر
في تعريفاتهما آه) اقول الظاهر ان قولى
الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تتمة
للوجه الاول فصار الحاصل
ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
المحسوسة واما الصلابة واللين
فمن الكيفيات الاستعدادية القسيمة
للكيفيات المحسوسة على مقتضى
ماذكره الامام وذكر الآثار في تعريف
الصلابة واللين لتعقل ماهيتهما فيكون
تعريفا رسميا لهما واما الرطوبة
واليبوسة فلما كانت من المحسوسات
فلم يكن ماذكر في تفسيرهما تعريفا حقيقيا لهما لما مر من ان المحسوسات لايعرف بل تعريفا
لفظيا لهما وليس المقصود تميزهما عما يغايرهما مطلقا كاللين والصلابة بل المقصود تميزهما عما يشتبه عند الجمهور
بهما وعلى ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ماذكره صاحب المحاكمات ففيه انه يدل على الفرق

الكشف ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال
بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين فكأنه دليلان او نقول
انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون
الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم ما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس
ليس بتوسط شئ وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد لوهم
والتنبيه عليه هذا هو الضبط **قوله** (وهو الوجه الذي يثبت به صور
الانواع) فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال
فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة
وكيفيات متغايرة فلابد لها من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المادة
بل شئ آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود
النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لايثبت
بالافعال بل من جهة انها مبدأ للافعال ولما كان اظهر الافعال لها
الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا
الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدأ للافعال حتى
يقال ان لنا حركة ولابد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا المراد بل شئ
آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم
طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية
لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف
النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لاتقومه
هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة
الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه
ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي **قوله** (والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت المانعة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به
السرعة والبطوء لكان حال الحركة ما فيه المانعة فيكون صلة الفعل
لمانع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل المانعة فيجتمع
صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت
بزيد بعمرو اما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة
ظرف زمان وفي جهة المانعة صلة ولا امتناع في ذلك **قوله** (ما يلين به)

والامتياز بينهما وبينهما في نفس الامر وليس كلام الامام فيه بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل
الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتياز التام غير مطلوب في امثال
هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة جزء مفهوم للين وهذا
بناء على حذف سهولة التفرق
والاتصال عن تعريف الرطوبة
والاكتفاء بسهولة التشكل على
ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل
يرجع الى سهولة الانغماز عن المشكل
الحاصر الذي هو جزء مفهوم اللين
على تفسير الشيخ لا عينه وحاصل
الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة
قيدا اخذ في تعريف اللين ما يقابله
وينافيه وان كان قد يترك في المشهور
فكيف يتوهم من كلام الشيخ
في تفسيرهما عدم الفرق وبما قررنا
كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره
صاحب المحاكمات من النظر على الوجه
الاول وكذا ما ذكره اخرا بقوله
احد الفرقين غير صحيح لما قررنا
ان مدار الفرق الثالث على المشاقة
والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء
على ماهو المشهور والرابع على
ماهو التحقيق ورعاية كلام الشيخ
والنظر الى القيد المذكور فيه هذا
تحقيق المقام (قال المحاكمات
الاترا تفعل بتوسط الحرارة والبرودة
اظهر الخ) اقول الذي يتخلص
في هذا المقام من كلام الشيخ في الشفاء
ان الحرارة والبرودة ليستا مبدأين
للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات
لافعال اخر سوى التسخين والتبريد
والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال
بالذات اعني قبول التشكل بيسر
او عسر وليسا مبدأين لفعل بالذات سوى الترطيب والتيبيس والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾
ما يكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالانفعالية ما يكون بالذات مبدأ انفعال بالذات
فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان في الرطوبة

انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية
ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة تنعدم فكيف
يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا الا في مبدأ الادراك او كان هو المزاج
لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام في شرحه **قوله** (وهما متقدمان
على الالتئام) اي الجامع والحافظ متقدمان على الالتئام المستمر المتقدم على
المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج
المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف على
وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله بحسب
اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن
من الاستقصات انما علم بتقطره في القرع والانبيق وتحليله الى بسائط
وكون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربي
علم بتكرار المشاهدة كما نذكره في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه
القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف
على العلم بوجود الجامع فانما هي كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح
قوله (وانما وقع الاستدلال بالمزج لا بالقصد) لما قال اولا ان غرض
الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان
الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو
مغايرة النفس المزاج واما وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال
الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع الاجزاء وحفظها
عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال
المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الابوين والمتأخر
عنه نفس المولود **قوله** (وكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس
التي هي مخدومها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام)
وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء
وتشكيلاتها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما نشهد
به الكتب الطبية **قوله** (يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل
المتقدم) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شيء
واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر
فبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

واليبوسة وهما الانفعالان فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثانيتين فاعلتان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاوليين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ

كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة يفعل

قوله وله فروع فان النفس كما تبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى فى البدن بها فعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل **قوله** (اشارة ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك الشئ حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هى الحقيقة الموجودة فى الخارج او صورتها لاسبيل الى الاول والا لم يكن لشئ الذى لا حقيقة له فى الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة متحققا اصلا لا فى الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجى فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشئ وجودين وجود فى الاعيان وهو الوجود الاصيل الذى يحصل منه الآثار و يجرى عليه الاحكام ووجود لا تأصل لها بل هو كالظل للامر الخارجى وهو الذى يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا فلا نشك فى تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجى المتأصل فى نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلى الذى يقال انه صورة ولنا فى هذا المعنى كلمة جامعة وهى ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه و به ينحل الشبه الموردة فى هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشئ ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ **قوله** (انما قدم الادراك) قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اى ولتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

من غير خلط بجاهما بجسم آخر بخلاف الرطوبة واليبوسة فانهما لا تفعلان بدون الخلط (قال المحاكمات وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بالاختيار انه معتبر والمعترض ذاهل عنه فبنى الكلام فى الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معنى اللين وفى الرابع صرح بفساد [illegible] هل عنه المعترض ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكمات والا كان الشئ آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هى الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة اونفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشئ آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يحل فيه اى الكيفية العارضة له ولا محذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لو تكيف بالكيفية المدركة لكان ادراك الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التى كانت واسطة فى ادراكها لا خلوه عنها فى الواقع اذ لعل المدركة

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال انا لا ندرك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا نحس فى الهواء كيفية مبصرة ولا مسموعة ولا مشمومة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة اللعابية كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذى الكيفية المذوقة

انفكاك الحركة عن الادراك فى شئ من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذى الغاية ولاحتياج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما فى النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا فى التصور فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم اوغيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه اوعنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فى قصد الشارح لانه يمكنه حينئذ ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لايكون وجها لتقدمه فى الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لاتقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا مبدأى فصلين متساويين فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعى كما ذكره الامام وفى عبارته انهما مبدآ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لايعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك له لازمين فى مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقى وان لم يكونا فصليه فى الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا **قوله** (واذا حضر متصلا عنده بنفسه او بمثاله) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها فى العقل لا بمثالها فان فى نفسه فى مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه لايكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشمومة على ما تقرر الا انه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة اللعابية هى الحاملة للكيفية المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لايصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة (قال المحاكمات واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط [illegible] لايخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لايلزم من نفى الدليل مطلقا نفى المدلول فكيف يلزم من نفى الدليل الخاص نفى المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور فى المبصرات والمشمومات والمسموعات والمذوقات على [illegible]دير كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات فى الملموسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملموسة الا ان يقال المقصود بيان مجرد ان ليس فى الملموسات هذا المانع الذى قد كان فى غيرها فيمكن تحققها فى جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل (قال المحاكمات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول حمل الاستدلال على هذا المعنى الغير المتعارف ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح اورد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة فى صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيها على انه يصلح ان يجعل معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصور به كيف وقد قال الشارح ﴿ مناف ﴾ اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعنى انه اراد [illegible]حصر العناصر فى الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر [illegible]ريف الاقسام اى ما يصلح لتعريفها ثم انت تعلم ان حمل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

البعد مع ان لفظ المدة لا يلايمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء لمطلوب حيث قال بالحري ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة قوله حين يوجد خفيف مطلق بحونفس جهته فوق كالنار

مناف لما ذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثلها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا وقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال **قوله** (ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي هو تبين الشيء وتصوره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها فما به الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاخص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بالاستقراء واما ان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لا ما يفيد الظن وهذا استقراء ناقص لا يفيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا ما يبنون الكلام على الاقناعيات كما في اكثر المباحث العنصريات كالرعد والبرق والشهب والنيازك والزلزلة الى غير ذلك لانهم براهين انية في الاكثر لا يثبت بها خصوص العلة وتعويلهم فيها على انها بضم الحدس وبعض القرائن تفيد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكلات البدرية والهلالية عند قربه من الشمس والبعد عنها يفيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا في نفسه لا يفيد سوى الظن (قال الشارح كما ان النار ايخن من النحاس المذاب) اقول سيجيء ان الاواني الرصاصية يشتد تكيفها بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفيتها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة التشكل الارقة القوام) اقول فرق ظاهر بين قبول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال بسهولة بان يتشكل بشكل ما يحيط به بسهولة مثلا الماء اذا اصب على ظرف مسدس صار شكله مسدسا واذا اصب على المربع صار مربعا وليس الحال في شمع الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفى الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه **قوله** (واعلم) لما كان الادراك هو وصول شئ عند النفس اما لحصوله فى النفس او لحصوله عند الحس لحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا فى الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا فى آلته وآلته اما محله كما فى الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة فى الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا فى محل الحس المشترك بل فى محل متصل به **قوله** (والاشياء المدركة) الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضورى وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعى وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك اولا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورتها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما فى الماهية واللوازم والعوارض والتالى باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا فى صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان فى محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة واما الثانى فلان ادراك حقيقة الشئ الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه **قوله** (فمنهم من جعل الاضافة) اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشئ يتميز ويظهر عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ فى النفس او من خارج فان كان فى النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس كان الصورة المحسوسة يظهر فى الآلة وهى خارجة عنها لا فيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود

الشكل الصنوبرى على ماذكرنا سابقا ثم ينفعل عن الغير بسهولة لرقة قوامها (قال الشارح وراعى الترتيب المذكور) اى بين الكيفيات لا بين الاجسام العنصرية والا لم يشرع اولا ذكر يبوسة النار (قال الشارح فهو اسخن فهو اخف والطف) اقول هذه الصيغة تفيد مساواة طرفى القضية فلا يرد بان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها فلا يلزم من كون كل ماهو اسخن فهو اخف والطف ان كل اخف والطف اسخن والمفيد ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف هو لازم ذلك العكس لانه فى قوة عكس نقيضه وحينئذ ينبغى ان يراد بقوله الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ان المقتضى ليس الا اياها على مايفيده التعريف بالجنس ثم لايخفى عليك ان كون ماهو ابرد فهو اثقل واكثف على هذا الوجه يؤيد ماذهب اليه ابو البركات من ان الارض ابرد من الماء (قال الشارح يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة) وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا فى كيفية واختلفا فى الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعقة وفى الصاعقة كيفيتان برودة ويبوسة ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها فى البرودة لما ثبت من ان النار حارة فثبت انها اليبوسة (قال الشارح واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا بحث اذ لو صح هذا لزم تباين مصدر الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا فيلزم اشتمال الهواء مثلا على صورتين ولو اجيب بتغاير الجهة فنقول يجوز استناد الكل الى الصورة الجسمية بتغاير الجهات والاعتبارات (قال الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ماذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾ يختلف به حال الحركة من خارج المحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين فى اطراف المسافات التى يتحرك عليها المتحرك الاينى بالطبع

اظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر الذي له الميل والحاصل ان الاطراف هي مافيه الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين ان الثقيل المطلق والخفيف

ثم يرد على ما حمله

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا عنه واما في الخارج ولا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذ لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشئ او صورة شئ والاول محال لان اللاشئ لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شئ فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته ولذلك ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشئ لا بد ان يكون صورة شئ موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشئ او صورة شئ ثابت في الذهن فقد بان استحالتهما لانا نقول انها صورة شئ في الذهن وليس معنى صورة الشئ الا ان ذلك الشئ موجود في العقل وجودا غير اصيل لا انها مثل لشئ آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي **قوله** (ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كأن سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ماذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه فانا نتعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نعرف انه اى معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان احداهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليتعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان النظريين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس **قوله**

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعنا يدنا تحته نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعنا يدنا تحت قعر البئر مثلا مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم على ماذكره الامام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية يظهر ذلك بان يسقط حجر تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من رأس الجبل الى وسطه وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال الشارح لان قوما ذهبوا الخ) يعني بيانه وان كان مختصا بالاحتمال الثاني لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجه على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المنفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل الارض اياها فاذن الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المنفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا بل طبعا لكن الجنسية والتشابه لا لطلب

المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للاجسام لان كون الامكنة طبيعية انما يثبت بالبرهان المذكور لا بان تلك الاجسام اذا اخرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها لا الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذى

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكمات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل
حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة في كل آن كان
صورة يكون تحصل المادة وتقومها بها قلنا هذا مبني على ما سيحققه من مذهب الفارابي ان كل
فرد من افراد ما فيه الحركة كان بالقوة
وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع
الحركة (قال المحاكمات ضرورة انتفاء
الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة
تحقق افراد ما فيه الحركة بالقوة
القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها
بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال
لما فيه الحركة فرد واحد سيال شخصي
من اول الحركة الى انتهائها وان كان
كل فرد فرض في كل آن من الآنات
المفروضة في اثناء الحركة كان فرضيا
منتفيا بالفعل ويكفي لتحقق الحركة
تحقق هذا الفرد السيال وسيأتي تفصيله
وتوضيحه (قال المحاكمات هذا
انما يتم الخ) اقول العالم عبارة عن
المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من
المركب الذي كان مركبا للبعض الآخر
داخل في المجموع فصح ان بعض
المركبات اركان واجزاء العالم
في الجملة كالاعضاء فقيد الاول
مخرج ذلك ثم تلك البسائط كما انها
اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء
مشتركة بين الجميع واشار اليه
الشارح بقوله فالاول للجميع وفيه
ايماء الى وجه آخر لقيد الاول
فان تلك البسائط لما كانت محتاجا
اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة
على السابقة بحسب النظر والاعتبار
وكان صاحب المحاكمات فهم من هذا
ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا
للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس ﴿ وانما ﴾
جزءا له بل لمركب آخر وقد عرفت مراد الشارح المحقق (قال المحاكمات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه
لو كان الهواء ثقيلا فلابد ان يكون داخلا اما في الثقيل المطلق او في الثقيل المضاف وليس كذلك اما اولا فلحصرهم

(قوله اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني
ان يقال هب انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم
ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة
قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها
او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا
صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول
من وجهين احدهما انا لا نم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق
الجهل هو كون الصورة الذهنية لحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة
واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة
يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه
نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا
في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن
الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض
في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج
وان يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو
انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداهة فلو خصص
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات
وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها
ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل
وان لم يكف في الادراك فلابد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث
انا لا نم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

الثقيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لايصدق تعريف الثقيل المطلق ولاتعريف المضاف بشيء من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ماذكره آنفا حيث قال واعلم انه لايراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق في الجملة

والازم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا ويلزم منه ان لايكون الهواء ثقيلا اصلا لانفعال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا لضغط النار اياه والتعريف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان الميل الى المكان الطبيعي لايكون الا طبيعيا بل الجواب ان الثقيل كما يصح اطلاقه على مايكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على مايكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيلا وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع الايراد (قال المحاكمات وحينئذ يحتاج الخ) اقول فان قلت لايتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذ من يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا ثبت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق وفي المضاف والخفيف

المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ماكان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على مايظهر

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة اوفي القوة الجسمانية اوفي النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولاحظ بشيء من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لايرد الا في الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لايحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لايرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ماذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة اوالنفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصورة على ماكانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات وكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لايستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا لها فلا **قوله** (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان

فى تأمل وهكذا فى البقايا فثبت ان الامكنة ليست الاربعا وحينئذ لو تحقق هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة فى الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر فى الاربع ضرورة انه لايتصور تداخل

الاجسام فما الحاجة الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لايندفع احتمال ان لايكون كرة النار مثلا ليس تمامه مكان الهواء بل مكانا لعنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكمات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا فى البواقى فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر فى تلك الاربعة المعينة والامكان حق البيان العبارة الثانية وايضا ويبنى كلامه على ماذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذى قررناه آنفا وشئ من ذلك لم يكن مذكورا فى كلام الشيخ فحمل الشارح المحقق كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر فى الاربع لكن لا مأخوذا بعنوان كونها نارا وهواء وماء وارضا بل مأخوذا باعتبار كونها ثقيلا مطلقا ومضافا وخفيفا مطلقا ومضافا (قال المحاكمات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لوقيل ببقاء النار فى تلك المركبات بصرافتها وسورتها اما لوقيل بوجودها فيها منكسرة السورة فلا بعد (قال المحاكمات لانه انما يكون الخ) اقول لايخفى على المتأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ماشرحنا قوله سابقا ان الحجر انما يكون فى مكانه الطبيعى لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس فى مكانه الطبيعى وقد حمله صاحب المحاكمات على ماحمل اولا كلامه عليه ولايخفى بعده اذح ليس للانفصال مدخل فى عدم انطباق مركز ثقله على مركز العالم اذ انطباق مركز ثقله على مركز العالم يتصور على تقدير

حالنا فى تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالنا فى تصور الموجودات كذلك **قوله** (ومنها حصول الاستدارة) تقرير السؤال على ماذكره الامام انه لوكان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة اوالحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية مافى الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لايلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغى لان السؤال لووجه فى الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولووجه فى الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا مافيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا فى النفس بل الجواب ان المستدير مافيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم مافيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما مافيه صورة الاستقامة والاستدارة فلايلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لاتقتضى كون محلها حارا فان الحاصل ههنا صورة الحرارة لاعينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حارا لوكان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولوسلم انه قابل فانما يصير حارا لوكان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار مافيه عين الحرارة لاصورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية فى الماهية الا ان الحار ليس مافيه ماهية الحرارة مطلقا بل مافيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لاتكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها **قوله** (واما احتجاجاته) قال الامام الحجة التى ذكرها الشيخ لم تنتج الا ان المدرك حاصل فى الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول اوامر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينها وبين الامر المتقرر فى الخارج وانا اقول لاشك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ

انفصاله عن الكل وعلى تقدير اتصاله (قال المحاكات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجرى في المركبات المتوالدة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على

اشخاصها لا انواعها كل فرد منها دون انواعها (قال المحاكات ونوقض الخ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذى قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا النقض واندفاعه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما يتبعها من سائر الكمالات والجواب الذى ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقيد الكمال الذى هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شئ اى اول كمال يحصل في المادة وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان المزاج اولم يكن من الكمال الاول للمركب ولم يكن كمالا ثانيا له ايضا لتقدمه عليه لم يكن كمالا اصلا (قال المحاكات كانت النفس الخ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغى بناء الكلام على التشبيه والمسامحة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه (قال المحاكات وهذا الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله الا انه لم يتعرض لدليله صريحا بل اومى اليه بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج ولظهوره

المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلى لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلائله على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشئ لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه و بين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثانى حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شئ لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسمانى واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسمانى قد نتشكك في انه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شئ لمجرد لم يتشكك في ان الله تعالى عالم بذاته و بفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشئ للشئ يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعى والثانية على الادراك الحضورى وتنبيها على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زايدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا اولا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

لم يذكره صريحا (قال المحاكمات والشارح نبه على المقدمتين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ماذكره انما يفيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه ولوكان المراد ايضاح تصور الاطراف لم يحتج الى ذكر

الا فراد القضية بل يكفي تمثيل الاطراف بجزئياتها فتأمل (قال المحاكمات كان الضعف الخ) اقول اذا ضعفت كيفية السواد مثلا فحين الضعف لاشك انه يبقى جنس السواد و يتبدل انواعه بناء على ماتقرر ان الاشد والاضعف متفقان في الجنس مختلفان في النوع وحينئذ فنقول ان كان المراد نفي الاشتداد و الضعف بهذا المعنى عن الصور فنختار الشق الاول ونقول قوله كان ذلك بطلانا للصورة لاضعفها ان اراد به انه بطلان للصورة الاولى والنوع الذى كان فسلم لكن بطلانه ممنوع لان المفروض ضعف جنس الصورة المشتركة بين الاشد والاضعف وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة فممنوع والسند ظاهر وان كان المراد نفي الحركة في الصورة مطلقا سواء كان افراد ما فيه الحركة مختلفة في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا كما في الحركة الاينية فيمكن اختيار الشق الاول على ماقررنا و يمكن اختيار الشق الثاني ايضا و يقال ذلك الزائل وان كان عرضا بالقياس الى النوع الذى فرض الحركة فيه لكن لما كان حصة منتزعة من ذلك النوع كان ضعفا لذلك النوع كما ان الزائل في صورة الحركة في السواد لما كانت حصة متوهمة من السواد انتزعه العقل بمعونة الوهم من السواد الاشد كان السواد يضعف بل نقول لا معنى للتضعيف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد الاضعف (قال المحاكمات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع ويصدقه عليهما ولو لزم من الاتحاد في النوع

بذاتنا و علمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لوكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين بالذات و بهذه الحيثية نفس ذاتنا و بنوع من الاعتبار و بهذه الحيثية مغايرة له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لامعنى له الا ان ذاتنا حاضرة اذاتنا وليس ههنا الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم و باعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لوكان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشئ للشئ لان حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلا لان الموجد يجب ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع في كل في واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة تحصل في الخيال اوفي الجليدية الف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك اوفي ملتقى العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام قوله (وانواع الادراك اربعة) لان المدركات اما جزئيات مادية اوغير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة اوغير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

التشكيك فى النوع للزم من الاشتراك فى [illegible]ـس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الاشد والاضعف من الجنس ايضا والحل مامر (قال المحاكمات لايكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها) اقول فيه بحث اذ ماذكره

لاثبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالشد والضعف لايكون من افراد نوع واحد يجرى فى صورة كونهما افرادا لجنس واحد وكما ان النوع لايكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومتحدان جنسا وايضا لاشك انهما داخلة تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لايقتضى كون المقول عليهما كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك فى الذاتى بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لا انه اشد منه فى مفهوم ذاتى اوعرضى على ماصرح به بعض المحققين (قال المحاكمات والجواب الحق الخ) اقول يعنى ان الباقى فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى منتهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الا ان ذلك حركة فى ذات السواد اذ لا معنى للحركة فى ذات السواد الا ان يكون للمتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه فى كل آن اشد واضعف من المفروض فى الآخر على مامر آنفا اقول هذا الجواب جار فى اصل الدليل لان المحذور فى هذا الشق انما لزم المستدل من قبل مافيه الحركة لامن قبل المتحرك ومافيه مشترك بين الدليل وصورة النقض فان قيل لا بد من المغايرة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولا ان هذا القائل يجعل المتحرك النوع ومافيه افراده لحصول التغاير وثانيا بان هذا لو تم كان دليلا آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

اولا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لايكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا لما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشى الغريبة وكذا فى الحواس الاخر والمراد من الغواشى الغريبة العوارض التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى واما لوازم الماهية فلاتكون غريبة عنها ولايمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وتثبت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر فى كنه ماهيته تفسيرا للغواشى الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لايؤثر فى زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشى الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ماذكره الشارح **قوله** (وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا) وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع فيكون تشخصيتها وعرضيتها وحلولها فى النفس ومقارنتها بصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلايكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثانى فلان الصورة الموجودة فى نفس زيد لايكون جزأ من الافراد التى وجدت قبل زيد والتى توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزأ من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزأ منها لم تكن مشتركة بينها فلا تكون كلية واجاب بان الكلى المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود فى الخارج الذى هو جزء الافراد وهو ايضا فى نفسه مجرد عن العوارض

آن يقال أفراد مافيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمتحرك بالفعل لا بد ان يكون موجودا بالفعل واما كون ما فيه الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك متصفا بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط موجود في الخارج والقول بان ههنا فردا واحدا شخصيا باقيا من اول الحركة الى آخرها غير قار من المقولة التي يقع فيه الحركة مع انه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لا يقبله العقل واذا لم يكن شيء من افراد النوع موجودا بالفعل فلم يكن النوع ايضا موجودا بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شيء من افراد الحرارة مثلا في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور اثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لا بد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لان المحسوس في كل آن ما يكون اشد او اضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بآثار مخالفة لآثار الآخر الا ههم الا ان يقال افراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لان الحركة التوسطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار تترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة الى المبدأ والمنتهى واما حديث الاحساس فجوابه ان لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في احساس الامور الغير الواقعة كبياض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقض والاشكال ايضا (قال المحاكمات اذا عرفت الخ) اقول فيه نظر لان ماذكره الامام

فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزأ منه و بعضا منه هذا خلف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص او تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزأ للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين **قوله** (واما ماهو في ذاته برئ عن الشوائب المادية) قدمر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا تجردا ما ثم يتجرد تجردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

كما يدل على ماذكره يدل ايضا على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد ﴿ على ﴾ المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق كان ذلك بطلانا للصورة لا بضعف المحل في الصورة المستلزم لضرورة الحال ضعيفا المستلزمة لبقائها وان بقي كان الضعف بزوال

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معانى جزئية مأخوذة من الصور وهى ليست فى سلسلة المدركات المترتبة فى التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقوله الشئ الذى لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار اواستدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال مالا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفى ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة انما تم لوكان قوله التى لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشئ لا يمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها فى افرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة والآخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه فى بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو ادخال اجنبى فى البيان ثم كأن سائلا يقول فاباً لنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شانه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهى ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل العلائق الجسمانى يمنعها عن ادراكها والضمير فى قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ماهو برئ من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفى ان يقول واما البرئ من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شانه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

تعرض الى آخر ماذكره فلا يكون فى ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لا ينافى كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستلزمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان المحل لا يتحرك فى طبقاتها الشديدة والضعيفة لان الصورة هى المتحركة وحينئذ فالجواب عنه على مايستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضى ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فما يتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذى ابطل الشيخ فى الشفاء مذهبه لا انه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكمات فلو تحركت الهيولى) اقول قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فى ذلك بعد مجال اقول فى كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لوتم فانما يثبت به نفى حركة الهيولى فى الصورة والحركة فى الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة فى الجسمية اوفى الجسم فيتحرك الصورة الجسمية اوالجسم المطلق فى الصورة النوعية ولا كلام فى ان الصورة الجسمية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانى انا لوسلمنا ان المتحرك هو الهيولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت فى الصورة المعدنية اذ من المعلوم ان تحصلها

بالفعل لايتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان للمتحرك حين
الحركة فردا واحدا سيالا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك فى الاين له اين واحد مستمر
وللمتحرك فى الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سيال يمكن ان يفرض فيه كيفيات غير
متناهية كل منها فى آن وتعدد
افراد الاينون والكيفيات انما هو
بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز
الحركة فى الجوهر على هذا النحو
بان يكون للمتحرك صورة واحدة
سيالة مستمرة والمفروض منها فى كل
آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة
والهيولى انما يتحصل بالفعل بتلك
الصورة الشخصية السيالة هذا على
ان القول بان الهيولى لاتتحصل بالفعل
الا بصورة معينة شخصية لا يلائم
ما مر ان تشخص الهيولى بماهية
الصورة وقول صاحب المحاكمات
اوتحركت الهيولى فى الصورة كان
قبل تبدل الصورة الى آخ اجراء
للكلام على التمثيل والا ففى صورة
حركة الهيولى فى الصورة الجسمية
لايلزم الاتبدل الشخص لا تبدل
الحقيقة وانت خبير بانه او تمسك بماذهب
اليه الفارابى من ان جميع افراد ماهية
الحركة كانت بالقوة اندفع البحث
الآخر (قال المحاكمات قوله الشديدة
والضعيفة التى يكون الى قوله لادخل
لها فى انبعاث الكيفيات عن الصور)
اقول عدم مدخليته فى هذا لا يستلزم
ان يكون مستدركا اذ لاشك ان له
دخلا فى كون الصور النوعية هى
الطبايع وهذا هو ملاك الامر
فى الفصل الآتى فكيف يكون مستدركا
(قال المحاكمات غالبة من جهة الصورة
الخ) اقول وجه التأمل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾
محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لاتقييدية كما يظهر بادنى تأمل فلا يكفى لاجتماع المتقابلين اذ لابد فيه من اختلاف
المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لافعل ولاانفعال بين الكيفيات بل اجتماعها وتماسها متصفة زمانا

انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلايخلو اما ان يتعقل مادته اولا فان لم تتعقل
مادته فلايحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته
فالمادة لاتمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها
العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق
العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود
عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج فى تعقله الى التجريد عن المادة
والقسم الثانى لايحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا
بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلاحاجة
فى تعقله الى شئ اصلا البحث الثانى ان المعانى التى يدركها الوهم
مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة
بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لايوجب الجزئية والجواب ان التعلق
بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لاينافيها والوهم لاياخذ المعانى
المخصوصة بمادة مادة بحيث لوقدر عدم صورة الذئب لم يتصور
ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى
اوموضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا لكن حكم بثبوت
الشكل للخشب افقد تصورهما فلايكون المادة مانعة من تعقل الحال
اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول فى العاقل
كان المادة مانعة عن المعقولية لاغير وذلك لان مالا يقوم بمحل كان
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة
لذاته وكل مايقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلايكون ذاته عاقلة لذاته
فلايكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لايحتاج فى كونه معقولا الى عمل
بخلاف غير المعقول لذاته فانه لابد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل
ونحن نقول هاتان القضيتان غير مبينتين فمن اين يستلزم عقل الشئ
ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا
وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم
فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله
كل حال يحتاج فى كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا
النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبنى

معينا علة لحركات تلك العناصر فى الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة
متشابهة (قال المحاكات وهذا حل الكلام الخ) اقول هذا انما يكون او كان التضاد فى الاصطلاح مختصا
بالحقيقى وهذا وان كان

ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل
اذ التضاد الذى هو اقسام التقابل
او لم يكن بالمعنى الاعم بل اشترط غاية
الخلاف فيه لم ينحصر التقابل فى
الاربعة وظاهر ان التضاد الذى هو
احد الاقسام هو المصطلح والقول بان
المقسم هو التقابل بالذات وهو
لا يتناول التضاد المشهورى غير
الحقيقى مما لا يصغى اليه اذ المتقابلان
بالذات انما يقابل المتقابلين
بالواسطة ولا مدخل فيه لكون
الخلاف بينهما فى الغاية ام لا ثم اقول
قوله كما ان بين نفس السواد
والبياض تضادا وغاية الخلاف
اراد به ان بين السواد الشديد و بين
السواد الضعيف تضادا وغاية
الخلاف باعتبار دخولهما تحت
جنسهما وههنا ابحاث نفيسة مذكورة
فى حواشينا على الشرح الجديد
للتجريد (قال المحاكات والجواب
ان الخ) اقول فحاصل الجواب منع
كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات
الاستحالة فى الكيفيات الاربع بل
اثبات المزاج يمكن بالقرع والانبيق
على ما فصله وقوله وهى لا تحصل
الا بالاستحالة لا دخل له فى الجواب
بل ذلك افادة اخرى هى ان العلم
بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار
الجواب على ان اثبات المزاج موقوف
على بيان الاستحالة لكن بيان
الاستحالة يمكن بالعمل المذكور
ولا يتوقف على اثبات

المزاج على ما هو المتبادر اى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذ ما ذكره
فى اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما فى الشرح ومتشابهة على ما فى شرح الشرح هو بعينه
القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

على ان اللام فى قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على
لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر
اذ معناه ان المجرد عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فى شأنه ان يصير
معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة
ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات
ومعنى منع المادة عن كون الشئ معقولا ان المادة من شأنها ان يصير الاشياء
الحالة فيها اشخاصا فهى من حيث انها شخص والامور الحالة فيها
من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع
قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت
عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** (وهذه القوى
منقسم الى مدركة) القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور او مدركة للمعانى والمعينة على الادراك حافظة
او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعانى وهذا لا دلالة فيه على
الحصر فلا شك فى احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الا خمسة
بعدد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال
اعنى ادراك الصور والمعانى وحفظها والتصرف فيهما لا شك فى وجودها
ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعانى لكونها جزئية جسمانية
فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا
ضرورى لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ
لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض فى هذا الفصل بيان تعدد تلك
القوى **قوله** (والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة رؤية نقطة
كالخط) ولا شك انها لاتصال ارتساماتها فى الحس واتصال الارتسامات ليس
فى البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود
المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام
فى البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها
صورة النقطة فى حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها
فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت
مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ
عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل فى آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

لكن التوجيه الذى ذكرنا لايلايم ماذكره الشارح بعد هذا فى القول الآتى حيث قال قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة اللهم الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبنى على صدق القول بالاستحالة لان العلم به مبنى على العلم بالاستحالة فالاستحالة لمية المزاج لادليل عليه (قال المحركات واعدادها هم الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانقلابات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بان يقال لايجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شئ شيئا وكذا يمتنع ان يصير الماء متسخنا لاستحالة حدوث شئ لاعن شئ وانما خص صاحب المحاكمات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح فيما يغلب عليه الخ) اقول لاحاجة اليه لرد الرأى الثانى ولعله انما اورده ردا للرأى الاول وانت خبير بانه مع مافيه من التعسف وهو الخلط بين ردالرأيين يرد عليه ان القائلين بالرأى الاول جوزوا ان يصير ماهو مغلوب غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اى يقتضيه بالذات ويكون التحلل مترتبا عليه بلا واسطة شئ آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم التحلل ولا يرد انه ينفى عكسه وكذا ظهر صحة التفريع بقوله فالحركة الشديدة الخ تأمل (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلايم مذهب الكمون والبروز اى الرأى الاول وكان الكلام فى ابطال الرأى الثانى وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من اجزائه لايصعد لثقله (قال الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ) اقول ايراد الامام على الشيخ مبنى على حمله ما فوقه على مايوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشئ ان يكون شيئا ثقيلا ولهذا فسره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ماوقع

فى حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام فى استمرارها وايضا لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان الا النقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لادخل لهذه المتقدمة فى الاستدلال بل يكفى ان يقال تلك النقطة فى كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها فى اى حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لاتحتاج الا الى تحقق المقابلة فى حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا **قوله** (لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات) توجيهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوة اخرى للنفس لم لايجوز ان يكون فى الهواء فان النقطة اذا حصلت فى جزء من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائى بشكل تلك النقطة فما زالت عن المكان فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائى على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات فى الهواء يتصل التشكلات فى الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لايكفى فى مشاهدة الخط بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكأن الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات فى البصر وتوقف الارتسام فى البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضى تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات ليس فى البصر ولئن سلمناه لكن لانسلم انه اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان مرتبان على ماوجهه الامام فانه قال اما ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود فى الخارج فلابد ان يكون موجودا فى قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود فى الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة فى الخارج نرى خطا سلمناه لكن لم لايجوز ان يوجد الخط فى البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذى ذكره اولا بان الشكل

على فوق الجمد كالهواء يبرده الجمد لايمكن ان يقال انه بارد بالطبع فانه يبرده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر فى مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان مايوضع فوق الجمد يبرد بالطبع من غير ان يتصعد الجمد اعتراف بجواز الاستحالة

اذ لاشك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجمد و بعده صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و بروز الاجزاء الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيبطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذى ذكره الشارح فغير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجمد يعين الطبيعة على ابراز الكيفية الملائمة للطبيعة (قال الشارح و يناسبه الخ) اقول لايخفى مافيه من التكلف و يمكن ان يقال الكلام كان فى المزاج الذى كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث فى كيفية استضاءة هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشئ اما بتأثير جديد او بتأثيره فى الذات فان هذا الجعل يتعلق بالذات بالذات و بلوازمه بالعرض والدليل على ماادعاه الشارح من ان الذات ليست مستقلة فى التأثير فى اللوازم انه لو كان

لو بقى عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة فى ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثانى وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ماليس بموجود فى الخارج فان القول بادراك البصر خطأ فى الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ماليس فى الخارج مع القول بادراك البصر مالايقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشئ الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولا بادراك البصر وفى هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثانى وهو ان ادراك البصر مالايقابله ولافى حكم مايقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد فى منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لايراها الحاضرون فى مجلسهم بل ربما لايوجد فى الاعيان امثالها والانسان يتخيل فى عامة اوقاته امورا قد شاهدها ولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة و يضعف فيكون تخيلا **قوله** (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعنى اذا راجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها فى الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة فى قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهى الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ لحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد لايصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشئ قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتى من ابطال ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس يقبل الصور العقلية و يتصرف فى البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسؤلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ماهو عادته واجاب

كذلك لكان الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد وذلك باطل على ماسيجئ ثم كلام الشيخ فى النمط الخامس مبنى على الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرنا هما وهو ان الجعل لايتعلق بتلك الصفات بالذات و يكفى لصحة كلامه ههنا انه تعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

(قال المحاكمات وهذا غير مستقيم) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا مائلان الى الافراط ماكان بالقياس

الى باقى الاعضاء كما يشعر به قوله آخر ما فى البدن و بهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة واللطافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا ينافى قرب الثقيل والخفيف فيهما الى التساوى اذ الغلبة انما تنافى التساوى لا القرب من التساوى بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الخفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للثقيل ثم اقول الجواب الذى جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حمل الكلام على الاعتدال النوعى لكن يقول ما ذكرتم فى الاعتدال النوعى يجرى فى الاعتدال الشخصى نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان النفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كما ان اعدلية المزاج صار علة لفيضان النفس على ذلك الممتزج من جهة مناسبته للنفس فكذلك ينبغى ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعدل لان مناسبته لها اتم فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعتبرت فى الفيضان فينبغى اعتبارها فى اول التعلق والا فما الفرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾ فلعله هو المرجح هذا وفى قوله اعنى جميع امزجة الاعضاء فائدة وهى ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعدل الامزجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو مزاج مخصوص مخالف لمزاج الآخر

عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ فى شئ لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما فى الارض فانها تحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليبوسة و يقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لابد ان يكون فى محل جسمانى فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما فى شئ فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما و بعد زوال المرض يستحضر الصورة التى كانت قبل المرض تحفظها فلابد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئهما بالجبة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الجبة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئهما مستدرك فى الاستدلال بل يكفى ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفى هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة فى الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها فى الآلة فجاز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحد او يكون الصورة حاصلة فى القوة محفوظة و ينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشئ لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك فى مبدأ القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة فعل و يرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذى يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة فى التخيل يستثبت الصور عند حضورها فى المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا فى الاخص كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة و يجوز

فكما ان من مجموع الاعضاء تحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثار ولوازم فكذلك لمجموع امزجة الاعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه اعدل اولا (قال المحاكمات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا يندفع ايراد اورده بعض المحققين وهو ان فيضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان من جهة وحدته التي بها ناسب المبدأ ينبغي ان تفيض النفس على البسيط ثم قال فان قلت عدم الفيضان على البسيط لانه يتحقق فيه كيفيتان فاعلة ومنفعلة فالجواب ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل كيفيتان احداهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والاخرى بين الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يصدق على كيفية واحدة انها حرارة ورطوبة كما انه يصدق عليها انها حرارة و برودة بالقياس الى الطرفين وهذا حق وان كان الظاهر من عباراتهم ان المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا آخر ما تيسر لي في النمط الثاني (قال المحاكمات لكنه ليس معنى النفس الخ) اقول سيجيء في كلام المحاكمات انه ذكر الشيخ معنى مشتركا يصلح لان يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه ان التواطي خير من الاشتراك (قال المحاكمات لكن لم يعرف الخ) اقول يعني لو عرف النفس باعتبار انها صورة تقتضي مراعات التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها محصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال ايما يؤيد حمل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل واما المادة فهي متحصلة بذاتها

ان يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الامر اشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذي سيبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا ينفعل الا انفعالا واحدا **قوله** (بل الماء هو قياس من الشكل الثالث) وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لابدان يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدئين كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية فلابد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما **قوله** (والوجه الثاني) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفا وللامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد **قوله** (فاستدلال مشترك على وجودهم) اما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا

لايحتاج الى محصل فهذا منه وجه آخر للعمل المذكور وانما قال يوهم لان الفصل المأخوذ بشرط لايسمى
صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليا ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص
اقول لايخفى سخافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال فمشترك بين الحملين اى حمل
الجسم على الجنس وحمله على المادة
وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس
باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى
محصل رافع لابهامه كذلك الجسم
بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب
الآثار واللوازم المستندة الى الصورة
فهو ناقص محتاج الى انضمام
بل الحق ان يحمل الجسم على المادة
لان النفس ليس اسما لذلك الامر
باعتبار انه فصل بل باعتبار انه
صورة يصدر عنه الكمالات الثانية
اذ من المعلوم ان النفس النباتى هى
الصورة النباتية التى هى مبدأ
فصل النبات لا فصل النبات وكذا
النفس الحيوانى هو صورته النوعية
والنفس الانسانى الجوهر المجرد
الموجود فى الخارج بوجود مغاير
لوجود البدن وقد صرح بذلك
الشارح فى فصل بيان المركبات الثلث
حيث قال والمركبات ثلثة
ذو صورة لانفس له ويسمى معدنيا
وذو صورة هى نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل لاحس ولاحركة
ارادية له ويسمى نباتيا وذو
صورة هى نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانيا واذا كان
المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار
انه صورة بلا فصل فينبغى ان يكون
المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين
الشيئين لابد ان يدركهما فمدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر
وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لايدرك الانوعا واحدا
من المحسوسات اوغيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية
وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لوكان الحاكم هو الحس المشترك
اما اذا كان الحاكم هو العقل فلايجوز ان يكون العقل مدركا لهما
لحصول صورتهما فى قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على
وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الابقوة مدركة للجميع
لايحصل الابقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل واحد من الشيئين
عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى
مايأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد
بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما اولايجب
فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد
ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون
المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لايجوز
ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا
وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة
والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين
بحسب آلتين قال والذى يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق
ادراك المذوقات فلوكان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس
كذلك بالضرورة ولوجاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه
جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة
شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك البصر فلايكون
ابصارا لشئ ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال
بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت
صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل
واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض اويكون
لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة
فى جزء فى غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكمات فليس المراد الخ) اقول لوكان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعى
احترازا عن الصناعى اذ بقيد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية
ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات احتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراز عن فصول لها ربما يشيد اركان ما مهدناه. فتأمل قال الشيخ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر
يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ
هذا اشارة الى الغفلة وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلنا هذه
القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى من الحالات الاربع ففيه تسامح (قال المحاكات وكونه صحيح المزاج الخ) اقول انت خبير بان هذا غير ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته والاشتغال بالمرض ذكره فى بيان فائدة صحة البدن ولكل وجه ويتوجه عليه ان هذا مخالف لما هو المشهور من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته ولا يبعد ان يرجع هذا بان المراد من الغفلة والذهول فى العلم الحضورى ليس الا عدم الالتفات الى المعلوم بذلك العلم ونحن نعلم انه كثيرا ما قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لنا علما حضوريا كصفات النفس وقد صرح بهذا اى باشتراط الالتفات فى العلم الحضورى بعضهم وكيف والمشهور ان الالتفات فى زمان واحد الى شيئين محال فتأمل (قال المحاكات فالاول اضعف) اقول اما بيان الضعف فى الحجة الاولى فهو ان الحجة القائمة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها بقوله فان لم يحصل له شعور به
فهو ميت وليس بحى ممنوعة اذ حال السكر والنوم الغالب كثيرا ما وصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله
والالم ينقبض ولم ينبسط ظاهر الفساد اذ الطبع ينقبض وينبسط من ادراك الشئ المولم والملذ من غير ان يحصل له
التصديق بانه مولم او ملذ كيف والحيوانات العجم يحصل لها الالم واللذ وعند المحققين لا تصديق لها واما بيان

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل المذوق وتخيل المذوق ليس فى العقب بالضرورة وكذلك فى الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة فى الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق فى الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة فى الباصرة بل و بحصول الصورة فى العصبة المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار فى البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك فالجواب عن الثانى انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا **قوله** (فان ادراك المعانى دليل على وجود قوة تدركها) تقريرالدليل ان مدرك المعانى الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعانى لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والالم يوجد فى الحيوانات العجم ولان مدرك المعانى الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك تلك المعانى وهى القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام فى انه لابد ان يكون ادراكها للصورة بقوة وللمعانى بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هى الحس المشترك **قوله** (ذكر علماء التشريح) اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخرة انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

الضعف فى الجهة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين منظور فيه لان اجتماع المثلين المستحيل ان يوجدا
فى محل ثالث وههنا يوجد احدهما فى الآخر وايضا لايتحد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عينى والآخر
بوجود ظلى وهذا الفرق كاف فى التمايز بين المثلين ولم يلزم رفع الامتياز وهو الدليل على امتناع
الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس
احدهما بالحالية والآخر بالمحلية
اولى من العكس ممنوع اذلعل الترجيح
من جهة الوجود العينى وكذا قوله
واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية
تلك الذات ممنوع اذالعلم بحصول
الشئ بوجهه لابذاته كهو المشهور
ان تصور الشئ بالوجه هو تصور
الشئ حقيقة والعلم به وحينئذ لايتوهم
اجتماع المثلين اذالحاصل فى النفس
هو صورة الوجه المخالف له فى الماهية
واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو
فى التصور بالكنه وكذا قوله لكن
حضور الشئ عند نفسه يستحيل
ان يتبدل بالغفلة ممنوع اذلا بد فى العلم
الحضورى من التفات النفس الى
المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن
صفاتها ولا تعلمها الابالبراهين بل قد
تنكرها ولاتقبلها اصلا (قال المحاكمات
فلان الاوليات الخ) اقول وايضا المراد
بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به
تقرير الامام (قال المحاكمات و يعنون
الفصل الخ) اقول وايضا ليس على
المستدل بيان ان مقدماته بديهية
اونظرية بل يكفيه كونها معلومة
هذا وصاحب المحاكمات لم يذكر وجه
الخبط فى التزييف واقول وجهه ان
الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها
الايراد على المذكور فى صورة الدليل
وايضا كلام الشارح يدل على ان
حكم الامام بكونها برهانية فاسداى دعوى ذلك باطل وماذكره صاحب المحاكمات انماذكره ❊ او ❊
الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولايلزم منه بطلان المدعى والوجه فيه الرجوع الى الوجدان (قال المحاكمات
فقول الشارح الخ) اقول حمل كلام الشارح على مايتبادر منه على ان الشيخ قسم الباطنة بقسمين احدهما

لامحالة اغلظ و يستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء
الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة
فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء
المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج
الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف
ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن
المؤخر ثم ان جزأ من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب
الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبتت العصب زوجا زوجا
من جنبيه موازيا ومصاقبا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف
الانهار وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب
فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ
من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذاثبت هذا التصوير فنقول
اراد الشارح ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم
من الدماغ فذكر ان قوة الشم فى زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ وقوة
الابصار فى عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول
من الازواج السبعة وقوة الذوق فى السبعة الرابعة من الزوج الثالث
الذى منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع فى القسم الاول
من الزوج الخامس الذى منشاؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء
المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث
فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم
وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع
من مؤخر الدماغ وانما وقع فى هذا الخبط لما رأى فى بعض نسخ الكليات
وفى الشفاء هذه العبارة بعينها وهى خطأ والنسخة الصحيحة التى
تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبتة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط فى التصديق على ما يستظهر من الفصل المصدر بالوهم والتنبيه وفى هذا الفصل نفى احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس مطلقا وكذا احتمال ما يكون المدرك هو النفس بواسطة فبقى احتمال ما يكون المدرك

واعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادى الاعصاب الاربعة فى البطن المقدم لا فى الجزء المقدم وهو المراد من قوله لا سيما فى مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادى اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما باقى الدماغ او النخاع فالروح المصبوب فى مبادى الاعصاب التى هى الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ لان بعض مبادى الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ او النخاع وانقلب بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال ففى نهر يتأدى مثل المبصرات وفى نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لا معنى لتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوسات و بواسطة الروح المشترك الذى هو آلة الحس المشترك والا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس المشترك و هى حاصلة فى الحواس فلو لم يتأد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم فى مسلك الروح الى الدماغ وفى وسط دماغه وفى مقدم الدماغ مثل ما يجد فى اللسان فشبهته مبناها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

هو القوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفى الاحتمال الاول فى الفصل الثالث فبقى الثانى وهو المطلوب واقول فى هذا الموضع يتوجه امور اما اولا فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حينئذ فى كلام الشيخ اشارة الى الفرض المذكور وهو حالة الانفراج اول الخلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه للذات كانت مدركة فيها والظاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اى حالة التخاطب واما ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك ما يكون مدركا حقيقة لا واسطة للادراك كما هو الظاهر لم يلزم من نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لا بقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة فى الادراك لا انها مدركة وايضا كلام الشارح او بقوة شئ آخر غير صريح فى ان القوة الاخرى آلة وواسطة لا مدركة وايضا لا يصح قول الشارح لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره اذ المفروض ان القوى هى المدركة والشئ لا يغاير نفسه وان اريد اعم من ان يكون مدركا او آلة للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة للادراك لا يقتضى كون

المدرك مدركة فلا يتم الاستدلال بقوله لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره على عدم وساطة القوى الاخرى فى الادراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذى هو فاعل الصور والادراكات

وايضا حينئذ لا يلزم من نفى كون القوة الاخرى آلة نفى كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
واما ثالثا فلان الدليل الذى ينفى به كون القوة الباطنة مدركة سواء حمل المدرك على المدرك الحقيقى او المعنى
الاعم يلزم منه نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حمل المدرك على المعنى الاخص او الاعم

فلا يحسن قوله فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضا لم يتوجه الشارح لتصحيح التفريع فى قول الشيخ فبقى ان تدرك ذلك الخ على ما سبقه لانه انما استدل على نفى الافتقار الى الوسط دون الافتقار الى القوة الاخرى فلا بد امامن تقديره فى كلام الشيخ اى ما ظننك تفتقر الى وسط والى قوة اواراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ على نفى كون المشاعر والقوى مدركة بالمعنى الاعم بان اريد بالمدرك فى كلامه المعنى الاعم والدليل على نفى كون المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة انا فرضنا اغفال الحواس عن الادراك فى الفرض المذكور فلم يكن القوة الباطنة مدركة ولا آلة لكن يبقى الامر الثالث على ما قررنا وايضا لاحد ان يقول فى الفرض المذكور انما نسلم كون تلك القوى غافلة عن الاحساس لا عن مطلق الادراك ولعل ادراك نفسها ليس بطريق الاحساس بل يكون على نحو العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها ثم تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون بوسط اى الوسط فى التصديق لا يحسن اذ ادراك القوى انما يكون للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط الا انه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التجويز العقلى هذا ما عندى فى كشف هذا البحث (قال الشارح ﴿ الحافظة ﴾
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل) اقول واعلم ان الامام جعل المدعى فى الفصول الثلثة
هو ان ذات الانسان غير اعضائه وامانه غير قواه فبصيل الى ما سيجيء بعد ذلك وحينئذ كان الفصل الثانى

مرارا **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم) الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل اوحلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له **قوله** (اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفى هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرره فى الجواب عن الثانى **قوله** (واقول ان الشيخ ذكر فى القانون) لما قال الامام وهذا شئ ذكره فى القانون كذبه فى النقل بانه لم يحكم بالمغايرة فى القانون ثم بانه حكم فى الشفاء بان الحافظة هى المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئى عن الحافظة وتنساه فيقبل الوهم بقوته المتخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة فى الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور فى الحافظة وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة تتذكر قطعا **قوله** (والحق ان الذكر الخ) كما ان للصور المحسوسات ارتساما فى الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظا فى الخيال ثم ادراكا فى حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعانى المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ فى الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال فكر اى تصرف فى الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسى وهو شان الوهم وحفظ له وهو شان

مستدركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك فى تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغاير اعضائه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لو جعل الدعوى مجرد

كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ماذكره الامام اخصر مما ذكره الشيخ وبه يحصل مقصود الامام فقول الشارح وهذا هو الذى قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلا فرق اصلا فمكابرة وان اراد انه عينه فى المآل فلا ينافى اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعرى ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان فى الفرض المذكور كنا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لابعنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفى الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم فى الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لاعن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون فى ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصح من المجرد دون المادى والامام فى مقام المنع على الاستدلال فتأمل (قال الحاكات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا يقومه) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الآخر ولا يتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شئ والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شئ والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب فى الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الحافظة فقد بان ان لاحاجة فى اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لافرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر التذكرة بالاسترجعة فى القانون وصرح فى الشفاء بالاستعاذة فى بيان معنى التذكر وكيف لافان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كامر فى بحث الخيال **قوله** (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبى ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الآفة فى التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان فى اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هى الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما يذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع **قوله** (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكد لما قبله فان الواجب فى الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التى تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التى تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعانى تارة والصور والمعانى اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة فى اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معانى المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اذ لانسبة بين الجسمانيات والمجردات **قال الامام** هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر فى مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الذهنى بازاء التركيب الخارجى وعلى وفقه حتى انه فى الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفى الخارج عن المادة
والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكات انما خص الخ) حاصله
ان التخصيص باللمس لان الدليل لايجرى فى غيره اقول وفى تقرير الشارح نوع مساهلة

اذ قوله اذ الادراك انما يحصل
بانفعال المدرك على ما سيظهر
انما يتم اذا اريد بانفعال المدرك تأثره
عن فيضان صورة المدرك ومعلوم
ان قبول صورة المدرك لايقتضى
المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية
نعم الادراك باللمس يقتضى ذلك
لانا لاندرك باللمس ما يوافقنا فى
الحرارة والبرودة من الهواء والماء
هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض
فى المزاج الثانى باطل لان المدرك
لابد ان يكون امرا شخصيا باقيا
وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطا
للادراك اذ شرط الادراك يجوز
ان لايكون واحدا بالعدد ونظير ذلك
انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة
علة فاعلية للهيولى وجوزوا كونها
شريكة لها وشرطا لتأثيرها على
ما مر فى النمط الثانى (قال المحاكات
لما قال اولا الخ) اقول وهذا التوجيه
خلاف مساق كلام الشارح لانه
قال انما اختار الشيخ من الافعال
المنسوبة الى النفس للاستدلال
المذكور الحركة والادراك لغرض
نذكره فى الفصل التالى لهذا
الفصل والغرض الذى يذكره
على ما قرره هو انه انما استدل
على وجود النفس فى الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الافعال
النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هى انت فانك لاتشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية ❊ انواع ❊ .
عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين فجعل النطق من قبيل
الافعال النباتية من جهة عدم تبينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدل على النفس بالمزاج

الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابى
لايليق بالمقام البرهانى ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس فى مؤخر
الدماغ والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك فى مقدم الدماغ
لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ لكون اللمس
والسمع فى مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه
القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ فى التجاويف فلا يرد عليه
اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها
على العناية الالهية فى ذلك على ان قوله السمع فى مؤخر الرأس فيه
نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس
الجزء المقدم بل البطن المقدم على مالايشك فيه من يتأمل فى كتابه
واما قوله وهذا القسم منبتة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس
السمع فهو الذى ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم
اومن الناسخ **قوله** (والحجة التى اقامها الفاضل الشارح) جرى
على ظنه انهم يقولون ان النفس لاتدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها
الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع
الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا
المطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم
بين الشيئين لابد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا
الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلى
ومدرك الكلى النفس فيكون هى المدركة للجزئيات اجاب الشارح
بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات
بالذات وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها
قوله (وهذه غير متباينة الذات) ان اراد بالتباين بالذات
عدم التصادق على شئ فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة
امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف
فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لايوجب عدم اختلافها فان صفات
المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام
فى ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة
حالة فى موضع غير موضع الاخرى وهى مبادى افعال مختلفة فهى

مع ان المزاج كالنطق غير بين فاجاب بانه وقع لا بالقصد الى آخر ماقال فالسؤال الذى توجه الى جوابه هو
ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون
بالفعل البين الثبوت على ماذكرت آنفا لا ان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت
ان الاستدلال انما هو بالافعال ليندفع
بما اجاب به صاحب المحاكمات (قال
المحاكمات ويحصل جواب الخ) اقول
فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا
ان مزاج المولود مغاير لنفس
الابوين اذ حاصل الدليل يرجع
الى ان الجامع المتقدم مغاير للمتأخر
ومن قال بان المزاج هو النفس يقول
بان مزاج المولود عين نفس المولود
يعنى ان كل ماتنسبونها انتم الى امر
آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم
النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل
احد بان مزاج المولود عين نفس
الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد
ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا
ذلك الجواب لايطابق السؤال
الذى قرره الشارح اذ المذكور
فى السؤال هو انكم تقولون ان النفس
التى هى صورة الحيوان جامعة
لاسطقساته فالكلام فى جامع
الاسطقسات التى هى النفس الحيوانية
لا فى جامع اجزاء النطفة وكان
فى كلام الشارح مايشعر بغفلته ايضا
عن ذلك حيث قال فى آخر الفصل
وبالجملة فالغرض على التقديرين
اعنى ان يكون الجامع والحافظ
شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس
سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا
اخرى (قال الشارح فقول الشيخ
فى النطفة الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المنافاة بين كون
جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطقسات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة
ان النطفة ليست هى البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس الخ يخالف

انواع واما القوى الانسانية فهى ليست تختلف فى الموضع بل هى
قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا
قال كأنها اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب مالا تحقيق
قوله (فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لاشك
ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا فى البدن وهو فعل منه
فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك
من الملأ الاعلى والفعل فى العالم الادنى وفى بدنه فبالجهة الاولى متأثرة
وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التى بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل
النظرى والقوة التى بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملى
واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافهما من حيث
ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه
لاشتراكهما فى كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك
بامور لايتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل
النظرى الى قوتين اوالى وجهين قوة ادراك الامور التى لاتتعلق بعمل
كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها
الآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة
العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم العمل واما العقل العملى فانما
يصدر عنه الافعال بحسب استنباط مايجب ان يفعل من رأى كلى
مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظرى فهو يستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذ العمل
لايتأتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به
وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل
حسن ينبغى ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى
كلى ادركه العقل النظرى ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا
فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى كأنه يقول
هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به
وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى ايضا لكن العقل العملى انما يفعل
هذا الصدق فى العلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه
الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

ان الادراك ليس فعلا للمدرك واثرا من آثاره بل الادراك اما كيف اوانفعال اواضافة وليس من مقولة الفعل
ولوسلم فلاشك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقة
بادراكه وان اراد ان ايجاد العلم والادراك من المفارق كان علة غائية لتصور الحركة
ففيه ان افعال المفارق ليس معللا
بغاية راجعة الى السافل والالزم
استكمال العالى بالسافل وذلك باطل
على ماسيجئ فى النمط السادس ثم يرد
على قوله امكن انفكاك الحركة
عن الادراك كما فى النبات ان المراد
بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس
فى النبات انفكاك الحركة عن الادراك
بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون
الادراك على ما اشتمله او لا
واقتضاه قوله ولاحتياج الادراك
الى الحركة وعدم احتياجها
الى الادراك اذ الكلام فى الحركة
الارادية لانها التى يذكرها الشيخ
ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك
عليها ولوسلم ان ادراك الحركة علة
غائية لادراك الملايم اوغيره فى الجملة
فلانسلم انه علة غائية له مطلقا حتى
يلزم احتياج الادراك الى الحركة
وعدم تحققه بدونها والاصوب
أن يقال معنى قول الشارح ولذلك
لم يكن النبات مدركا انه لما كان
فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه
الحركة الارادية لم يكن النبات
مدركا لانه غير متحرك بالارادة
ثم حمل كلام الشارح على انه وجه آخر
لتقدم الادراك على الحركة بناء على
ان فائدة الشئ مترتبة عليه ومتأخرة
عنه لايلايم قوله والحق انه لاتقدم
لاحدهما على الآخر (قال المحاكمات
واماان الحركة فى نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلى اولى ﴿ لما ﴾
بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلى واما ان التقدم فى احدهما تقدم بنفسه وفى الآخر بحسب الادراك
لابنفسه فانما يصح على القول بالشبح وسيظهر انه باطل لانه مبنى على القول بنفى وجود الطبايع فى الاعيان حقيقة

مراتب القوة النظرية فى الاربعة فلابد من الاقتصار على الاقتدار على
الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل
عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا
فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل فى الحدوث وان كان متأخرا عنه
فى البقاء وقد بقى للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون
النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل
الهيولانى هذا الاستعداد مع عدم مستعدله وبالعقل بالملكة استعداد
المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامى واقعة على النفس
بحسب مالها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس موصوفة
بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول
العلوم فلابد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد **قوله** (وذلك
خرء يشتمل مع مخالفته المتن على التناقض الصريح) اما مخالفة
المتن فلانه اثبت الحركة الثانية فى الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على
التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور
بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور
بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها
فربما لايكون المطلوب فى الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد
الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به
فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقى والمتقدم هو الشعور التصوري
فلاتناقض **قوله** (اى ان للحدس والفكر مراتب فى التأدية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها
هذا فى الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
التأدى من المبادى الى المطلوب وربما يبطوء فى فكر يتأدى الى المطلوب
فى زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه فى زمان طويل واما الحدس فلما
لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطوء
وقال الشيخ فى الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما فى الكم فلان
بعض الناس اكثر عدد حدس واما فى الكيف فلان بعضهم يكون
اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه فى الكيف

(قال المحاكمات تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في الرتبة فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مبدئي فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهما لازمان للفصل الحقيقي للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليتأمل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لاتقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكمات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مسبوقة بادراك بدون العكس الكلى اذ لاشك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه فيتقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يكفي لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكمات وفي عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ مبدأ الاشتقاق والانتزاع لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اورده واراد بالفصل ما يقام مقامه بناء على ان الذاتي لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكمات بحصول نفسها) اقول ما ذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكلمة في

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفي له في العلم المطلوب العلم بالمبادى المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التأدي وللآخرين بطؤ والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطوأ فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطؤها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر **قوله** (ثم شرع في تقرير الحجة) للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لاشك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لاتكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شئ غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسانيا لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولها ان تلاحظ الصورة المعقولة في اى وقت تشاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال

في عبارة صاحب المحاكمات ان وقعت بمعاها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند يتوجه ان الحصول بنفسه عند العقل
على ما هو مصرح به عبارة عن العلم الحضوري فقوله فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها

في محلين منظور فيه اذ لو كان التعقل لحصول نفس الشيء عند العقل لا يكون هناك حلول (قال
المحاكمات فهو تعريف الخ) اقول الا
صوب ان يقال فيلزم ان لا يكون منعكسا
على ما هو الظاهر من كلام الشارح
واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما
يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان
العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن
فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر
افرادا كان اظهر مفهوما من الخاص
لانا نقول يجوز ان يكون للخاص
ظهور بالنسبة الى العام من جهة
اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف
العام ولو سلم فنقول سيجيء ان هذا
التعريف لفظي وفي التعريفات
اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى
مفهوما وبما يتوقف معرفته على
معرفة المعرف (قال المحاكمات لحصول
الصورة الى آخره) اقول فيه بحث
لان هذا الكلام مشعر بان حين
التخيل يكفي حصول الصورة في الخيال
ولا يلزم حصولها في الحس المشترك
وهذا خلاف تصريحاتهم ويمكن
الجواب بان المراد بيان الحضور عند
الحس الذي له دخل في الادراك سواء
كان كافيا ام لا وههنا الحضور عند
الحس المشترك الذي لحصولها
في الخيال مدخل في الادراك التخيلي فتأمل
(قال الشارح ان كان الادراك مستفادا
من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجي
يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ
يكون ادراك المجرد داخلا فيه مع انه
لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغي حمل الكلام على ان الخارج النفس وهو
التعمل اللازم في الانتزاع مدخلا فيه واستفادة الامر الخارجي منها على تقدير ان يكون حصول الشيء في الذهن
علة لحصوله في الخارج كما اذا تصور الصانع السرير فصنعه وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال
كما ان للعقل بالنسبة الى المتعقلات ثلث احوال كذلك للحس والوهم
بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها
حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم
وعن خزانتهما وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو
قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز
ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى
لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب
ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء
آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند
المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا
عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة اذا حصلت عند
المدركة لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور
والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة
وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين
فهب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل
الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز
ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فنقول لعلهم لم يحيلوا ذلك لكن
لما لم يشك في ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه
حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه **قوله** (لان الخارج
عن الجسم لا يكون مفارقا) اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا
مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب
ان يكون عقلا **قوله** (اذ لو وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما اثبت
موجودا فيه ارتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال
الثلث للنفس بالقياس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس
ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه فادراك النفس بعض ما فيه دون
بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع
الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان
المرآت اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر
﴿ زالت ﴾

زالت الصورة الاولى و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى الخزانة **قوله** (الا قوله)
هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان
حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ
فى الشفاء لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لاشك ان كل ما حدث بعد
ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا او كان مجردا وعالما فلا بد
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته **قوله** (قال
الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة) قال الامام هذا البحث انسب بنمط
التجريد لانه بحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة
للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسمانى ذكر
دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة
الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
ههنا لان الكلام ههنا فى النفوس العرضية والسماوية وانما وقع هذا
البحث فى العلم الطبيعى لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس
بهذه الصفة لكن قوله بين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ يغاير البدن واما
مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته
للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات وبحث
ايضا فى نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات
مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين **قوله** (اشارة الى تمهيد اصل كلى)

فى قوله اولم يكن فيه فليتأمل (قال المحاكمات لاتحادهما فى الماهية الخ) اقول لا يلزم الاتحاد فى جميع العوارض
واللوازم بل فى لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلى غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم
الوجود الاصيل وعوارضه وكذا لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا
من جهة لزوم ارتفاع الاثنينية والتمايز
بينهما بالكلية وههنا احدهما موجود
بوجود اصيل والآخر بوجود ظلى
فيتمايزان (قال المحاكمات بخلاف
ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث
لانهم اختلفوا فى ان المعلوم بالذات
هل هو الصورة الذهنية ام الامر
الخارجى فذهب الشيخ والفارابى
الى الاول وصرحا به فى تعليقاتهما وذهب
اكثر المتأخرين الى الثانى وميل الشارح
والامام اليه كما يظهر فى ذيل هذا
البحث من ان المبصر هو زيد الخارجى
لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب
احد الى ان المعلوم فى الموجودات
الخارجية هو الموجود الخارجى وفى
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من
كلام صاحب المحاكمات ثم معتمد
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما
هو الموجود بالذات فى الذهن وما هو
الموجود بالذات هو تلك الصور
المرتسمة واما الامر الخارجى فانما
هو معلوم بواسطة ان الصورة
المطابقة له موجودة فى الذهن وايضا
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له فى الخارج
فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية
كما فى البرسام والوجدان يحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد
الفريق الثانى على ما سيجئ فى كلام
الشارحين انه لاشك انا اذا ابصرنا
زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبعة فى الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون
من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هى مرآت لملاحظة الامر الخارجى
اقول وايضا المنكرون للوجود الذهنى وارتسام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من المتأخرين التوفيق بين المذهبين وملخص ما افاده في ذلك انا اذا ادركنا شيأ فلا شك انه ليس لنا التفات الى
الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بتشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على
حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحينئذ نقول من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية
الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة
على الماهية المعلومة شايع وقد صرح
به صاحب المحاكمات ههنا و من
قال بان المعلوم بالذات هو الامر
الخارجي دون الصورة اراد بالامر
الخارجي مقابل الصورة من حيث
انها صورة اى الماهية المذكورة
فلا منافاة وانت تعلم مما قررنا حال
ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه
والتوفيق بوجه آخر بعد حمل
الخارجي في كلام المتأخرين على
ما يقابل الصورة من حيث انها
صورة على ما نقلنا آنفا او على
الموجود في نفس الامر بناء على ان
جميع المفهومات موجودة فيها
لانها تصلح ان تصير موضوعات
لقضايا ايجابية صادقة وكيف
يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر
الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل
احد بانه كثيرا ما يدرك ما لا وجود له
في الخارج وهو انه لاشك ان التفت
والالتفات الى الماهية الموجودة
في ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا
لاشك ان الموجود في الذهن اصالة
وبالذات هو تلك الصور المرتسمة
فيه وانما الماهية موجودة في ضمنها
فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور
الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ما كان
موجودا في الذهن بالذات وقد عرفت
انه الصور لاشك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اى الماهية الموجودة
في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتفتا اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه
الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاولى)

حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه
انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم
من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال
فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته
وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا **قوله** (شرع
في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس
بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء
متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل
كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل
في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم
ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه
محال وعلى تقدير جوازه فهو مستمر على المطلوب لان كل جملة متناهية
او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد
غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع وان كان
منقسما بالقوة فهو محال على ما سيأتي ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم
بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة
الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل
تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل
جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست
بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال
المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم
بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم
الى الاجزاء ولا يتمشى الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان
النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر اى لان النفس تحكم
بعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لابد ان يتعقلها لكن
هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات
النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات
واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير
﴿ منقسم ﴾

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولا بوجوه ثلثة احدها ما ذكره صاحب المحاكمات اولا وثانيها انا نختار
ان بعضا من الصور مطابقة وكانت علما و بعضها غير مطابقة وكانت جهلا وكون بعض الصور جهلا على
ما لزم من الشق الاول ليس

محذورا بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئا من الصور
لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق
المدرك الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرك على هذا التقدير يكون
موجودا البتة لكن يتحقق مانع آخر
منه وهو ان الاضافات ممتنعة الوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود النسب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الادراك
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمطابق بالماهية والمتحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرك ولا اتحاد بينهما في الماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفادة
الجوابين معا من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ما هي مطابقة للخارج هي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة للخارج
هي الجهل فكان اختيار للشق الاول
والتزام ما لزمه الامام من كون
بعض الصور جهلا اذ الكلام
في مطلق الادراك المتناول للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا يخفى
على الناظر ان سوق الكلام لا يلايم
حمله على الجوابين بل محمول اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى
آخره تتمة للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصور توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علما الاتحاد في الماهية بل له ان يفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما يختاره الشارح من ان العلم لا بد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الاعيان المقابل للصورة

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجردا بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو
قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فيكفي
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة **قوله** (واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل) اورد الشيخ بهذا الفصل سؤالين حملهما
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول
لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول
هذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل مما اورده المعلل
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بعين ما ذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها
غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عند اتصاف الادراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى
نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى تقرير الشارح حيث قال
فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا مؤاخذة ظاهرة اذ اللازم
مما قررنا ليس الا عدم كون الادراك
بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه
جهلا فلا فلعله ذكره استطرادا
هذا هو تحقيق ما ذكره الشارح ويرد
على ما ذكره صاحب المحاكمات لانه
نبه عليه بقوله فيما سبق ان هذه
العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل
في عدم مطابقة الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها
على الحصر فلا اقل من عدم دلالتها
على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة
الصورة الذهنية للامور الاعتبارية
(قال المحاكمات اذ لو كانت موجودة
لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا
في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان
الظاهر من تقرير الشارح ما اشرنا
اليه ويرد على ما قرره ان كون المدرك
لا يكون الا موجودا في الخارج مما
الزمه الامام على هذا الشق حيث
قال وان كانت مطابقة فلا بد
من امر خارج وبنى عليه جواز
كون الادراك مطلقا هو الاضافة
فلا يمكن دعوى فساده بل الظاهر
على ما اشرنا اليه ان يجعل قوله
لامتناع وجودها في الخارج اشارة
الى ما اختاره من ان الاضافات غير
موجودة في الخارج والا لزم التسلسل ثم
كون الصور الادراكية التي كانت
منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست صورا قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرمانيا من اجلى ﴿ وليس ﴾
الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالخيال ولا حاجة الى تخصيص الادراك بالعقل
بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فالادراك

ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب فكأن سائلا يقول لا نسلم الملازمة
ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة
كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير
الانقسام الذي نحن بصدده وسيأتي له مزيد تقرير **قوله** (تنبيه على فساد
هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما
ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل
اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل
مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط
والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن
فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو
جزءا آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار
او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان
حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا
له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد
فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل والا
لكان الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن
مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل
الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في
اقل من ذلك المقدار بلاغا فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة
ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كان الكل
لحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن
الاجزاء الاخر في المعقولية فقد عرض للصور العقلية زيادة ونقصان
فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها
هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما
بانفراده معقولا لفقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين
شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما
يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمة شرطا لمعقولية كل شيء

وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لايكون حصول القسمين شرطا بل لايكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له فى الاستدلال مدخل ولا له فى متن الكتاب اثر ثم فى هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال لوكانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية هذا خلف فلا دخل لابطال القسم الاول فى ذلك اصلا الثانى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام و المقدار والوضع انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التى هى جسم مادى يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للحال المقدار الذى هو للمحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فسلم ولكن لانسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذى يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا **قوله** (ليتم الفرق بينهما) حاصله ان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها فلا ترتسم فيما هو كذلك وهذا بازاء ماقيل الصورة العقلية لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لوكان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفى ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلايقوم بذى وضع وايضا لايصدق ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ماهو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فتبين ان يكون المراد بالوضع ماهو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة التى هى الاجزاء دال على ذلك **قوله** (واعترض افضل الشارح) هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لايجوز ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة فى نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها فى النفس اعراض

ليس تلك الصور بل هذه المسالة انه لم لايجوز ان يرن الادراك تلك الصورة بشرط مقارنتها هذه الحالة وقد تلاسا هل فى قوله فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير الى آخره ومنشاؤه اسقاط كلام الشارح من البين وفى قوله لانها لاتحس الاباشباه صغيرة مسامحة اذ العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكمات بل يلاحظ) اقول ويمكن الجواب عنه بانه يجوز ان يرتسم من اعظم المقادير مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة ماكان اصغر من المقدار الاعظم ارتسم منه ماكان اصغر مما فرضنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن فرض ماهو اعظم منه و يمكن تخيله وهكذا ومن المعلوم انه لايمكن ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى غير النهاية بل اذا وصل الى مايساوى محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة اشكل امر الادراك (قال المحاكمات وهذا الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب عن الاول بان ليس مقصود الشارح بهذا الجواب حسم مادة الايراد بل ليس كلامه الا على خصوص تقرير الامام حيث اورد لزوم كون العقل متسديرا واشار الى الجواب الحاسم فى الحرارة من ان الحاصل صورتها لاعينها وان كانت الصورة مطابقة له فى الماهية لان اتصاف المحل بالحال انما هو من لوازم الوجود العينى للحال لامن لوازم وجوده مطلقا واراد بالوجود العينى او الخارجى مايتناول ماهو الخارجى حقيقة اوما يحذو حذو الخارجى فى ترتب الآثار وان كان ذهنيا كوجود الصور فى الذهن واما وجود الشئ بصورته لابنفسه فيوجب الادراك لاالاتصاف والاول يوجب الاتصاف لاالادراك الااذا التفت النفس اليه فيصير مدركا لكن بالعلم الحضورى لاالحصولى وعلى ماقررنا اندفع لزوم النقض بلوازم الماهية وبالمعقولات الثانية حيث لايتصور وجود خارجى للصفة والجواب عن الثانى بانه منع واستند بجواز كون

المستدير ماحصل فيه الاستدارة الشخصية لا ماحصل فيه الاستدارة مطلقا وفيه ان الحاصل فى العقل الشخص الذهنى من جهة الاستدارة فان فرق بين الشخص الذهنى والخارجى كان رجوعا الى الجواب الحاسم اللهم الا ان يقال المراد بالمستدير ماحصل فيه شخص

من الاستدارة دون الشخص الذى

غريبة عن ماهيتها فلو استحال حلول الصورة العقلية فى الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها فى النفس المجردة ايضا و. وابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمه العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثانى انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى فى بيان تجرد النفس لان كل حال فى المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محله الى آخر ماذكر ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل فى جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت فى عين فان كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذى مر واما الصورة وهى غير اصيلة فى الوجود اذا وجدت فى النفس وهى عين فهل يستدعى انقسام احديهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهذه النسبة التى بينهما وبين النفس هى الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة فى المادة ولا حلول العرض فى الجسم فان الصور والاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورها فى العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة لمادة العظيمة لا تحل فى المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تنمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زالت لا يحتاج فى استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول **قوله** (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التى ليس لها فى ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

هو الصورة الذهنية لماهية الاستدارة وفيه تكلف لا يخفى (قال المحاكمات واما الجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه انا لا نم ان الحار ماحصل فيه الحرارة اى شئ كان بل ماكان قابلا لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرط للاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولا ينافى ذلك كونها قابلة بحصولها فيها فان حلول الشئ فى الشئ مطلقا لا يكفى فى الاتصاف بل لا بد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالانفعال الاتصاف وايضا الحلول الذى يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذى يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحلول كحلول الحرارة فى الجسم العنصرى حتى لا يكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة فى القوة المدركة هذا الحلول اذ بهذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا فى الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الخلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع المذكور (قال المحاكمات قال الامام الحجة التى الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور انما دل على ان المدرك لا بد ان يكون موجودا فى غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا فى ذهن المدرك فلا يلزم من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها فى المبادى العالية وهذا اولى مما ذكره الامام لان ماذكره انما يرجع الى النزاع اللفظى فى ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ماهو بعد الاتفاق على ان

﴿ **قوله** ﴾

حين الادراك حصل صورة مرتسمة وحصل اضافة وحينئذ لا وجه للاحتجاج على انه اضافة لا صورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفة المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو الصورة

او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان الناطق او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امرا اعتباريا محضا بمعنى ان لا يكون له منشأ النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال الحكايات وانا اقول الى آخره) اقول لا يندفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال الحكايات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجرى الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالنفس فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يمشي هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشئ على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لا حصول الشئ على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا للادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله (بل بغيرها) كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا **قوله** (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك **قوله** (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل) لقائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه يرد انما ذلك لو كان

هذا تعريفا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من حمل المدرك على معنى الشئ الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكر ولفظ الصورة لا يدل على ان المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد

ن يعني ... الشارح في تقريره أي جوابيه احدهما مختص بالادراك الحصولي على ماهو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ارتسام الصورة في المدرك وتوجيهه ماقرره صاحب المحاكمات وثانيهما ما يقلع مادة الاشكال على ماوجهنا واشار الى الاول بلفظ الصورة والى الثاني حيث قال لا لشيء على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان المبصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على مذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجي واما من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجي ولهذا يرى المبرسم شيئا لاوجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الابصار حينئذ حقيقة نعم لايتحقق المبصر اللهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحمل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكمات والمراد من الغواشي الخ) اقول حمل الغواشي الغريبة على ما يختص بالعوارض الخارجية والباعث له على ذلك ما سيذكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية هذا التفسير لايلايم كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولوازم الماهية ولوازم الوجود الذهني لايكون غريبة وايضا لايوافق ماسيجيء ان الشارح جعل قول الشيخ التي لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير اللواحق الغريبة وايضا الفرقة بين اللواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم وسيجيء تحقيقه (قال المحاكمات ولايمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن ازالتها قولنا مع ان قول الشيخ او ازيلت مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة تختص بمحال الاحساس قولنا لن

الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لاينافي ذلك كان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل **قوله** (بشرط سيذكره) وهو قيامه بالذات ولاشك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لايكون قائما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لانسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لايكون مقارناله فنقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل اوغيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا ولايكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لماثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلامانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولامعنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لايحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء آخر او مرض لا ان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبيه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولافائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

﴿ بذاته ﴾

قول الشيخ حيث قال وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة يشعر بان الغريبة يختص بحال الاحساس لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من التعيين ولا يخفى على الناظر في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشارح واجاب بان الانسانية الى آخره) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من هذا الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتصفة بالاشتراك في الخارج لان كلامه مبني على ان ماهو كلي ومشترك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن فمعروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معروض الكلية عنده هو الماهية المعلومة الموجودة في الذهن بصورتها ومقصوده نفي الكلية عن الصورة الحالة في الذهن على مايشعر به دليله وكان حاصل الجواب عن الايراد حينئذ ان تلك الصورة الشخصية الحالة في النفس وان كانت جزئية من حيث هي صورة مشخصة حالة في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن ومايعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حمل كلامه على ماهو الظاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصوده نفي وجود الطبايع في الاعيان كيف وهو مخالف لما سيجئ في النمط الرابع ومناف لما هو الواقع ولما استقر عليه رأيه على ما صرح به في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما فقيد بالحيثية وايضا هذا الدليل لو اقيم على نفي وجود الطبيعة مطلقا لايتم لان حاصله ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو اي تلك الحصص وانسانية زيد يغاير

بذاته فلا مانع لمقارنة معقول الا اذا كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا **قوله** (وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره وما لا يكون جزأ من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزأ لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نسلم ان ما لا يكون جزأ من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزأ منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فان الظاهر انه ليس له مدخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث **قوله** (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته

انسـانية عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متنـاولة لهما لم توجد لانهـا لووجدت فاما ان توجد في كل واحد منهما فالانسـانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو واووجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية موجودة في شيء منهما بل الوجود في كل واحد منهما جزء منه لا نفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متنا ولة انهمـا موجودة اى في كل واحد منهما فهذا الدليل كما ترى لا ينفي الا وجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها فيـه لا بتلك الصفة اذ على تقـدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الموجود في احدهمـا هو المـوجود في الآخر بل وجودهـا في الخـارج بان صارت متحدة مع زيد نوع اتحـاد ووجـد بوجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو وموجودة بوجـود ه وكما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون المتحد معه هو بعينه المتحد مع الآخر والتحقيق ان الكلي لم يوجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كما علمت بل الموجود في الخـارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان و بين من نفى وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا ما لكن اتحادا بالذات لا بالعرض ووجدت بوجو د زيد في حد ذاته انسـان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة هو الحيوان النـاطق ومن قال بنفي الطبايع في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي كون هـذه المفهومات صارت عين زيد حتى يوجد بوجوده ولم يجعـل زيدا في حد ذاته حيوانا ناطقـا بل الحيوان الناطق ﴿ فلا ﴾ عنده من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي بمجرد الاصطلاح لانهم اصطلحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كما ان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين هذا هو تحقيق ما ذكره

في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقـارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسولة بان يقـال لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صور تيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مسـاويا له في الماهية سلمناه لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله مع الغير ومقارنة الحـال للمحل لانه معقول ومعقو لية مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمناه تسـاوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقـارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انمـا يكون حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيمـا تقدم من قوله واما ما هو بريء عن الشوائب المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشـارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئـا

فلا شك فى تميز ذلك الشئ عند العقل وهذا المتميز هو الذى يسمى صورة فلو لم تكن مساوية لاشئ فى الماهية لم يكن المدرك ذلك الشئ بل امر آخر والعلم بهذا ضرورى واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثانى مقارنة العاقل وهى مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا فى الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين الآخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولية المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشئ عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لاغبار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد فى الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلى امكن المقارنة فى الوجود العقلى والخارجى معا فاذا وجد المجرد فى الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود فى الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلى صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلى يستحيل ثبوتها والمجرد موجود فى الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الشارح فظاهر مما فهمه صاحب المحاكمات من كلامه وهو انه ينفى وجود الطبايع فى الاعيان ليس على ما ينبغى (قال الشارح فهى من حيث كونها الخ) اقول فى هذا الجواب بحث اما اولا فلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هى الكلية بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان حيثية كونها صورة واحدة فى عقل زيد علة لكونها جزئية لا قيد فى موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد فى صحة اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى يختلف الموضوع بالقياس اليهما ومن المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة فى نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذو حذوه مما هو قيد فى موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فعبر عنهما بلازمهما مسامحة ثم اقول الاظهر فى الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحملى وموصوفها المعلوم الحاصل فى الذهن والمعترض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحملى لان كون تلك الصورة حالة فى نفس زيد انما يقتضى كونها غير محمول على كثيرين ولا ينافى كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متجدد فى النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهمية والحسية بناء على ان الصورة الحاصلة من زيد مثلا فى الخيال غير الحاصلة من عمرو فيه واما الصورة الحاصلة من زيد فى العقل فهى بعينها الصورة الحاصلة من عمرو فقط والسر فيه ان العوارض الشخصية لا تسقط فى الاول وتسقط فى الثانى وبما ذكرنا فى شرح كلامى الامام والشارح فى الجواب عن الايراد الاول ظهر ما هو المقصود منهما واما جواب الامام

فى الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذى ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا تتوقف على الوجود العقلى وانها ثابتة فى الوجودين فعند وجود المجرد فى الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت فى الخارج امكنته المقارنة لامحالة وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال فى شان ماهيته ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما توجه فى هذه السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد فى الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا وللسائل ان يقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال او امكان مقارنة الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعى التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث واثن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود فى الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول فى العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثانى بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجئ واما السؤالات الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فخالف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب **قوله** (واعلك تقول ان الصور المادية) لا يستراب فى ان هذا السؤال فى الصور الغير المادية اظهر منها اذا كانت فى الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية هى ماهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة فى الخارج فللمادة يمنع عقلها واذا وجدت فى العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية اولا غير اصيلة فى الوجود والعاقل

عن الايراد الثانى فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المطلوحة بهما وقد عرفت ان لوازم الماهية عنده داخلة فى الغواشى الغريبة التى لابد فى تعقلها من التجريد عنها فيلزمه القول بتجرد الماهية عن لوازمها هذا خلف ولعل مراده تجريدها ان العقل يلاحظها مجردة عن جميع العوارض و يعتبرها كذلك وان كان فى الواقع محفوفة بها واما جواب الشارح فهو ان الطبيعة المنضافة اليهما معنى الكلية مجردة عن اللواحق المادية الخارجية ولا يشترط تجردها عن جميع عوارضها حتى ينافى ما ذكرناه وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلايم ما ذكره والاصوب ان يفسر باللواحق المادية الشخصية لان لواحق المادة اذا لم تكن متشخصة ولا يمنع من تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها ولعل مراده من الخارجية الشخصية لا المقابل للذهنية والشارح هناك حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة الا لوازم الماهية اراد بلوازم الماهية العوارض الكلية لانها تحصل فى العقل مع الماهية واحترز به عن اللواحق العارضة للشخص من حيث هو شخص لانها لا تحصل معه فى العقل بل لابد فى تعقله من حذفها والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث قال التعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك وسيجئ له زيادة بيان فى الفصل الآتى (قال الشارح فاذن الصورة التى الخ) اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا من حيث هى لا بشرط شئ لا يتصف بالكلية ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها الاشتراك والعموم لا يتصف بالكلية وما لم ينضم اليها والعوارض المشخصة لا يتصف بها فاذكره الامام من ان الماهية الموجودة فى الاشخاص هى الكلية وانها اراد الشارح بلفظ الصورة اذ قد عرفت ان الصورة تطلق عليها شايعا كليته ليس بصواب وفيه نظر لان الطبيعة لا بشرط شئ معروض الكلية لا الطبيعة بشرط العموم والاشتراك بل العموم

لابد

لابد ان يكون متصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهي مطابقة لها وحينئذ لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لاجرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر فكأن سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية حالة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة في الحال في المحل والاخرى حالة فيه بالذات فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الا منعا وهو انا لا نسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما في الحركة والبطوء وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الآخر او كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما باقي الكلام فخارج عن التوجيه **قوله** (فاستدل على الجزء المشترك) القسم الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال **قوله**

والاشتراك هو معنى الكلية وليس مشروطا في الاتصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما اتصفت الماهية بشرط شيء بصفة اتصفت الماهية لا بشرط شيء في ضمنه لان اتصافها عين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس صريحا في ان معروض الكلية الماهية لا بشرط شيء لعله جعل معروضها ما جعله الشارح معروضا لها (قال الشيخ واما ما هو في ذاته بريء الخ) اقول انت خبير بان التعقل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض الكلية انما يحتاج التعقل الى التجريد عن المشخصات فالمراد من اللواحق الغريبة ما هو من لوازم الشخص وعوارضه من حيث انه شخص واياها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية عن ماهية فالمراد من لازم الماهية مقابل لازم الشخص من حيث هو شخص لا مقابل لازم الوجود واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى مما صرح به بعض المحققين ويستفاد من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكمات وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول لا استدراك بل الشارح لاحظ في اخذه اللواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل عليه الشارح فلابد من اشتمال صغرى دليله عليه حتى يكون مشتملة على موضوع المطلوب والفائدة في ذكرها مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على ان نفس المادة هي سبب الجزئية اولا ثم ما يستلزمه من اللواحق وقد اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث قال فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا (قال المحاكمات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا يخفى منافاته اذ المدعى بيان ان البريء من المادة ولواحقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثاني حتى يكون فيه اشارة الى ان ههنا تقسيما آخر ولا يخفى ان عدم تركه بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

ثم يتوجه على الحمل الثانى لم يرجع الضمير ان الضمير فى قول الشيخ نعقله هو من شانه ان يعقله لا يلائم
هذا الحمل على مالايخفى على الناظر فيه (قال المحاكمات والقسم الثانى لايحتاج الى الانتزاع فى المادة لكنه
لكونها ملحوقا بالشوائب المادية انما تعقل بعد تجريده عنها) اى

عن تلك الشوائب لاعن نفس
المادة حتى لايكون المعقول جسما
اقول وانت خبير بان المادة التى
لايجرد عنها انما هى الكلية لاالجزئية
وفى القسم الاول ايضا لايجب التجريد
عن المادة الكلية فلافرق بينهما
باعتبار التجريد عن نفس المادة
وعن شوائبها بل فى كل منهما يجب
التجريد عن شوائب المادة الموجبة
للتشخصية دون نفسها من حيث
انها كلية وايضا اذا وجب فى تعقل
الصورة التجريد عن المادة ففى تعقل
المجموع الذى هو عبارة عن تعقل
الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة
والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل
المجموع الذى هو عبارة عن الجسم
فتأمل (قال المحاكمات ونقض الشارح
قوله الخ) قول وكذا ينتقض بالهيولى
وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته فهو معقول
بذاته بالجسم الشخصى (قال المحاكمات
فهذه الدلالة لاتحتاج الخ) اقول ماذكره
الشارح من كون المقابلة آنية لبيان
مايحتاج الدليل اليه على مااعترف به
وهو تحققها فى حد وزوالها عن ذلك
الحد مع بقاء المشاهدة فانها لوكانت
آنية كانت لم يتحقق الا فى حد منطبق
على ذلك الآن وكانت تزول بزوالها
عن ذلك الحد لامحالة والمناقشة بانه
حينئذ ينبغى تبديل واو العاطفة بفاء
العلية لاوقع لها فى امثال هذه المباحث
(قاله المحاكمات وكان الامام قابل
بذلك الخ) اقول لايخفى ما فيه من المكابرة
فانا نرى فى الموضعين ماهو نار وماهو ماء حقيقة وليس فى ذهننا الاصورة النار وصورة
الماء وكون المبصر فى الصورتين حقيقة اخرى هى الهواء سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج
عن الانصاف والانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لايقبل اللون (قال المحاكمات حتى يتادى الى آخره) اقول اراد بالاتصال

(واعلم انه لم يحكم) جواب سؤال ان يقال قولكم يمتنع ان تكون الصورة العقلية
قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك
والوهم فانهما قابلة للصور والمعانى الجزئية مع عدم استقلالهما اجاب بان مناط
الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية
والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعانى والاظهر فى الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة
فى الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر
الفرق **قوله** (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا
قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور
والتعقل امر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لايكون متعقلا
له بالامكان بل بالفعل ولايجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط
اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة وتكون النفس فى تلك الحال عقلا
هيولانيا كأنه ماانطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل
استعداد للنفس تجرده عن الغواشى الغريبة انطبعت فى النفس وتصير عقلا
بالملكة فتكون النفس فى الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى
ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا
المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص وفى سائر الصور المقارنة المجردة
عن الغواشى تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليشملهما والمقارنة
فى قوله اذا قارنه معنى معقول هى المقارنة مع الغواشى والتصور هو المقارنة
المجردة عن الغواشى فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة المجردة
عن الغواشى لامغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع
فى النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هى مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة
فى النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشى الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس
البديهى اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشى ومع ذلك يكون
له مقارنة ما لى النفس لحصوله فى آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا
لانه ماانطبع فى النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشى الغريبة انطبعت
فى النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة فى قول الشيخ اذا قارنه
معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا طريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

الذى

الذي يتعقل في التجريد وعلى هذا يتم العناية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه انه اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن لا نسلم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله فحينئذ يسقط اصل السؤال قلنا لا نسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن لما لاعين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لابد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هذا خلف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

الارتسامات في البصر ان لا يكون هناك اتصال في الخارج وانما يحصل صورته في البصر على سبيل التعاقب والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم يتوجه المنع الآخر لان المنع الآخر ايضا مبني على ان يكون اتصال الارتسامات في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء ليصير موجودا خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر (قال المحاكمات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التي ذكرها الشارح المحقق في حاصل الدليل الذي قرره هي ان الموجود في الخارج كالنقطة وهي في قوة قولنا الموجود في الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لا نسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا والمقدمة التي يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها واشار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلمنا ان الخط ليس بموجود في الخارج لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابلة وصاحب المحاكمات جعل قوله فلولا شيء آخر الى قوله فلم يرخط اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكمات وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج) هذا بناء على ما مر انه لو كان في الخارج خط حادث في الهواء لزم الخلاء اقول الاولى ان يحمل الثاني في كلام الشارح على ما ذكره الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا في تقريره ولعل الباعث له على ذلك ان حيث [illegible] ذكره الامام فيهما وعلى كل تقدير كان المذكور جواب احدهما وجواب الآخر

يعلم منه ويستفاد عنه (قال المحاكمات وأما ان النائم يشاهد فى منامه) هذا تحقيق متضمن للاستدلال على وجود الحس المشترك (قال المحاكمات وهذا الدليل منقوض بالخيال) اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تقريره على انه نقض لنفس الكبرى الكلية والصغرى المذكورة لاثباتهما وفى قوله والآخر نقضهما انه

لا فائدة فى التعرض بالترجيح شرح الامام لانه مشترك بين الشرحين.
(قال المحاكمات فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال) اقول حاصل الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى دليلنا وهو المغايرة بين القابل والحافظ يلزم فى الخيال غير ان الدليل مسلم وتخلف المدعى غير مسلم اقول وفيه بحث اذ لو اكتفى بمثل هذه المغايرة الحافظ فى اقامة الدليل على اثبات المغايرة بين القابل والحافظ فحينئذ نقول لا يحتاج الى الخيال بل يكفى الحس المشترك فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين متغايرتين بالذات ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى فى هذه الدلالة ليس الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال بان احدهما قابل والآخر حافظ وذلك يثبت بالدليل المذكور واما اختصاص كل واحد منهما بموضع فليس مطلوبا بهذا الدليل بل بالدليل الذى سيذكر هذا وقول الشارح واما افتراقهما فى موضع فاشارة الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة بين القبول والحفظ حتى يمكن منه الاستدلال بان الكثير لا يصدر عن الواحد ويندرج تحت هذه القاعدة وذلك لان بالحجة مع المثال يتم المطلوب على ما سنعرف او لدفع وهم من يقول لا حاجة الى تغاير المبدئين الا اذا ثبت تغايرهما وعلى التقديرين
لا يتوجه شئ مما اورده صاحب المحاكمات على توجيهه (قال المحاكمات ليس بشئ الخ) اقول ﴿ او ﴾ بل هذا ليس بشئ اذ الفرق بين الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم جوزوا للنفس قوى وآلات ولهذا جوزوا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تجويز [illegible] للخيال على تقدير

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الحية ممكن للماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية الموجودة فى الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود فى الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفى قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجود شخصان للماهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة فى الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهى بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمالى عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها فى الخارج تصير ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن الماهية المرتسمة فى العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا عن المقارنة واما الماهية فى العقل فهى مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شئ يكون شرطا للمقارنة وكأن سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشى الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شئ منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة فى العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثانى والنظر ههنا ليس الا فى الاعتبار الاول وهو الماهية التى اذا وجدت فى الخارج قامت بذاتها وهى بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فبهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشئ لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة فى النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شئ منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشئ منها دخل فى عروض الامكان ومحل المنع باق قوله (تقرير الجواب) ان استعداد المقارنة اما لازم فى الحالتين او لا حصول له الا عند الارتسام فى العقل وحينئذ اما ان يكون مع المقارنة او بعده

المفروض واما النقض بالحس المشترك فلما حققه الشارح وحاصله ان اثر الحس المشترك بالذات في الادراك المختص به من التخيل ليس الا استثبات الصورة من حيث انها صورة ما واما استثبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا اليه بالذات بل استنادها اليه

انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهي الاشياء المنتزعة عنها هذه الصورة الجزئية فالمستند اليه حقيقة دائما هو امر واحد وهو استثبات الصورة من حيث انها صورة ما والخصوصية مستندة الى امر خارج عنه فالصادر عنه بالذات دائما ليس الا طبيعة الاستثبات والخصوصية صادرة عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي ان يكون الصادر امرا مبهما ولا ينافي كون الصادر امرا شخصيا لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو الطبيعة لا بشرط شيء الا انها صارت معينة مشخصة من جهة الامر الخارجي وهذا بخلاف القبول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما سيشهد به الافتراق في المثال المذكور وبما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد واما قوله على ان القبول انفعال لا فعل فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل للقبول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمحفوظ بل للحفظ واما التقييد بقوله عند غيبته فقد اشرنا الى فائدته وهي ان تخصيصه بالتعرض له من جهة ان التخيل من الآثار المختصة بالحس المشترك والنقض انما يكون متوجها عليه اذا ليس له على فرض ان لا يكون ثمه قوة اخرى تسمى خيالا آلة واما المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهي آلات فلا يتوجه النقض به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب النقض ان القول بان المدرك انفعال فلا يدخل تحت قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يجري في اصل الدليل على ما اعترف بنفسه كما اشار اليه آنفا فاشتراك

او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد فيسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا لكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط والثاني ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتعين الاول والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة الماهية لمعقول وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

الا ستعداد مع الا كتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية لمعقول فلا حاجة اليه ثم لانه مادعى الان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الا ستعداد مع حصول الا كتساب اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الا ستعداد لما كان آئلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهنا كذلك لضاع القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب توجيهه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الا ستعداد الا عند الار تسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد للشئ حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشئ ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهر انه راجع الى الشئ وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشئ اي حتى حصل الشئ واستعد الماهية له ولابد ان يقول ان قوله اولم يكن استعداده الشئ وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المغايرة بين القابل والحافظ بل بين القبول والحفظ (قال الشارح والجواب عنه مامر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان مانقله عن الامام يتوجه عليه امران احدهما ان ما ذكره مشعر بانه جعل الحافظ مدركا وليس كذلك لان فعلها الحفظ لا الادراك ويندفع بالعناية بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك في الجملة والحافظة له دخل في الادراك مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين حصول الصورة في الحافظة وبين حصولها في القوة المدركة كالحس المشترك فانهما وان اشتركا في كونهما آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق الادراك بحصول الصورة في الحافظة حال الذهول عدم تحققه بحصولها في الحس المشترك وجواب الشارح يؤل اليه وتوضيحه ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في الآلة واراد بالمدرك النفس على مامر غير مرة وبالآلة ماله مدخل في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة او بعيدة لا بمجرد حصولها في الآلة في الجملة والصورة حالة الذهول وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها في الآلة القريبة التي هي الحس

شرط لم يتحقق ولم نجد ببعضه فرد اليه الجهالة وضعفه ظاهر واما القول بانه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة
في الحس المشترك ولم يتحقق الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات كيفية للادراك لا نفس الادراك
فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ولا يكون ملتفتا اليه على ما ظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى ما قررنا
ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكمات
(قال المحاكمات والامام منع الى آخره)
اقول بل لضعفه لانه يعلم جوابه
مما حققه مرارا وذلك للفرق بين
الصورتين من وجوه اما اولا فلما قرر
في الخيال انها كالارض ان القابل فيها
هو المادة وانها لا تنعدم ولما ثانيا
فلان الصورة حاصلة في القوى
لانها قائمة بها وحصول الشيء
في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل
عند عدم ما حصل فيه كما في حصول
الشيء في الزمان والمكان والفرق
بين قيام الشيء بالذهن وحصوله
فيه مما اختاره صاحب المحاكمات
في بعض رسائله واما ثالثا فلانه كما يحدث
البدن الذي هو مماثل الجسم الاول
والقوة الحالة فيه فكذا يحدث مثل
الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال
والتغيرات الخزانة خزانة النفس واما
رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء
الاصلية لا تنعدم ولعل الصورة حالة
فيها في هذه الوجوه لا يحتاج الى
تجشم احساس جديد واما في صورة
النسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج
الى احساس جديد وهذه المقدمة
تجريبية نعم للامام منع آخر قوي
وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين
حالتي الذهول والنسيان بان يكون
العقل الفعال يفيض تلك الصورة
في حالة الذهول بلا احتياج الى
احساس جديد بسبب علاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان انعدمت تلك العلاقة من غير
ان يكون للصور الماضية مرتسمة فيه وذلك كما ان العقل الفعال يفيض صور الكواذب من غير ارتسامها فيه بسبب
استعداد خاص للقابل [illegible] يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط في صدق التأثر على المقارن للمادة الوضع

وجوده فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث
الشيء من غير استعداد له وهما محالان فمحصل قوله وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله
فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف
الاستعداد على حصول المقارنة ففسر المعية بالعدية وحصول اكتساب
الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله اولم يكن بمعنى التساوي
والا لكان المناسب الواو والواصلة اذ المحال لان لازمان معا لا احدهما
ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف
استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة
مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها
مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم
من توقف صحة مقارنة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما
على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى
فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة
صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة
على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية
هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا
التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد
الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل
الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له
وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل
يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت
ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد
مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل
فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف
صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال
وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين
في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

بينه وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح في تجريده وحينئذ لايجوز افاضة تلك الصورة المانعة من العقل الفعال على تلك القوى الجسمانية لعدم امكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحاكمات وهذا انما يتم الخ) اقول هذا

الاعتراض وان كان واردا على تقرير الشارحين لكنه يمكن دفعه عن كلام الشيخ بان قرر الدليل هكذا بانا قد نحكم بعد الغيبة بان هذا اللون غير هذا الطعم فذلك الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل على قوة تدرك بها المبصر والمذوق وليس هي احدى الحواس الظاهرة لانها لاتدرك الاشياء الغائبة عنه وكذا نقول بقاء الصورة بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك الاشياء غائبة الذي هو مدار هذا الاستدلال مذكور في عبارة الشيخ قبيل هذا الكلام والمقصود وجود تينك القوتين لا وحدتهما اذ من الجائز ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه بقوة اخرى وتخيل المبصر وحفظه بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما لم يحتجوا الى الكثرة وكان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا اليه وقصروا النظر على قوة واحدة (قال المحاكمات واما جواب الشارح الخ) اقول ماذكره الامام يندفع عما ذكره الشارح لان الامام جعل المحذور هو ان يكون النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول بناء على استلزام جواز كونها مدركة للكليات والجزئيات فزعم ان كون النفس مدركة للجزئيات باطل فرده الشارح بانه ليس باطلا ولا ندعي بطلانه

بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب ﴿ ثلث ﴾ هذا الطعم نعم ماذكره اعتراض يرد على توجيه الشارحين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه يندفع عنه الاعتراض (قال المحاكمات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة على ما استدل به الامام

لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لادخل له في التوجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه اسؤلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان تكون عاقلة وحينئذ لايصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادي الثاني النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكن له في الخارج فليتأمل قوله (وهو جواب لشك آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان الطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج قوله (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية) بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي تصدر عنها اما لشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية واما ان لايكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

على ابطال الحس المشترك و يكون بناؤه على المقدمة الوجدانية مثل ما بنى الامام دليله عليها وتقريره بانك تجد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل المذوق والتخيل لايكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى بها تخيل المذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لايبطل الحس المشترك لانا لانجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مر ولما مر مرارا منهاما مر آنفا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لم يتعرض به ثم اشار الى انه لايمكن احراء ماذكره في ابطال كون الدماغ مدركا للمذوق في كونه آلة للتخيل لانا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لانا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا مايعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا اوآلة للذوق ليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكمات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون لاينافي صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا و مسامحة فنقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشه في اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكمات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدى الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قال التأدية ههنا لم يمكن حملها على المعنى الحقيقي بل هي استعارة عن ان يدرك النفس المدرك الحسي بواسطة ارتسام صورة المحسوس في الحس الظاهر و بواسطة ارتسام المثال في الحس المشترك وعبر عن الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثال تنبيها على تفاوت مراتب التجريد الا انه نسب الاشتراك الى الصورة ايضا لان المدرك بالذات هو الصورة على ماذكره الشيخان في كتابيهما اواعتبر المدرك

ثلث اجناس لانها اما ان تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية اولا مع الشعور ولايخ اما ان يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية اولا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها امالاجل الشخص اولاجل النوع ومالاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية اولكماله وهو النامية ومالاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة اولتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطبخ لطائف الكيلوس وتحصل الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يبخر الدم تبخيرا هوالروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصات افادتها طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتأخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوة وهذا هوالحق امااولا فلانها تفارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرار الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة واللطيفة ولاشك ان الحرارة لاتكون كذلك الا اذ كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء والاثبت الشحم والسمن ولاسيما وادنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثمه عرفت بانها جوهر حار لطيف غير اللذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها تنسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة غريزية ولايقال برودة غريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولايقال يبوسة غريزية

الطبيعي وتوضيح كلامه انه اذا ارتسم الصورة في الحواس ارتسم مثالها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لامتناع
الانتقال على العرض فلا يرتسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة
وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترتسم مثالها في الحس المشترك

اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة
النارية بعطف انبعاثهما على حصول الاجزاء الحارة وتثنيتهما في قوله
فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه
احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية
حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية
كما صرحوا به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها
هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر
الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة
من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان
على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن
تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر
وتحلل **قوله** (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها
لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية
مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها
باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة واخواتها
خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو والسمن يفترقان بتناسب
الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض
والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غاية
مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه
الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها و يوافقه اما مخالفته فلان السمن
لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو
واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى الرأس والقدم في سن النمو
قوله (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الانثيين تحصل
المني وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية فيستعد لفيضان قوة اخرى تنتقل
مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني ويقسمه
الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى
غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة
به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لابد للتغذية من تحصيل جوهر البدن
اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزأ منه وهو الالزاق

حينئذ فكأنه صارت الصورة
متحركة ومتأدية من الحواس
الى الحس المشترك وما نقله من تأدي
حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء
الماء الى جميعها وتأدي الرائحة
المشمومة انما يكون التأدية فيه على
سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضي
مثل تلك الكيفية المجاور على ما جاوره
ضرورة امتناع انتقال العرض
والعجب منه انه لم يتوجه لما ذكره الشارح
من الدليلين على عدم صحة التأدية
فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه
واستشهد بامور كل منها من قبيل
ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية
فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال
الارواح لمبدأ واحد صيرورة ذلك
المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن
ان يقال يحتمل ان يكون تأدية الصورة
بواسطة حركة الارواح الحاملة
لتلك الصور حركة سريعة كلمح
البصر وللطافة لزمان لا يدرك تأخر
الادراك عن ملاقاة الحواس فتأمل
وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره ايضا
بقوله وايضا لابد من القول الى آخره
فان الشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى
يوافق قوانينهم لا ما يوهمه اللفظ على
ما تبعه صاحب المحاكمات (قال
المحاكمات وفي هذا الجواب نظر) اقول
بناء كلام الشارح على الفرق بين
المتصرف والحاكم وان الاول هو
المتخيلة والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند ﴿ تم ﴾
المتصرف لا ادراك المتصرف لهما وفرق ما بين الحضور والادراك والادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك
على ما مر مرارا وقول الشارح لا ادراكهما لهما يوهم ان يقول لا ادراكهما ربما يشعر بما يتبين انه كلامه تم فيه فيشتبه

فى توجيه كلام الشيخ بعيد هذا بان المتصرف حقيقة هو الوهم ايضا كما ان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته ومتصرف بالآلة فحينئذ نختار ان ليس لهذه القوة اى المتخيلة ادراك قولك مع انها تتصرف نقول ليس هو المتصرف بل الوهم بواسطته ولا يمكن حصول الادراك والتصرف معا فى الوهم حتى لا يحتاج الى المتصرفة ثم اقول لو كان كل فعل لابد له من فاعل آخر وقوة على حدة ولاشك ان التحليل مغاير للتركيب فلابد من قوتين وان جوز صدورهما من قوة واحدة بجهتين فيختل ا قول فى اثبات تعدد القوى (قال الشارح احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب الى آخره) اقول الاول ناظر الى الظاهر وهو ان الوهم مدرك والثانى الى التحقيق وهو ان المدرك هو النفس وكذا المتصرف لكن الاول بسبب الوهم والثانى بسبب المتصرفة واقول هذا الجواب ليس على ماينبغى اذ للامام حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كون شئ واحد مدركا ومتصرفا بدون آلة فلم يحتج حينئذ الى قوة اخرى تسمى متصرفة بل الحق فى الجواب مايستفاد مما اشار اليه فى بيان المراد من الخدمة حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ففى الحقيقة لامتصرف من الوهم فيها بل الوهم يتصرف فى مدركاتها بالتحليل والتركيب ولكن بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف فى الخشب بسبب المنشار ولايقال ان النجار مؤثر فى المنشار ولايقال حينئذ لاحاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف من الوهم ليس لذاته بل بواسطة المخيلة والادراك منه لذاته اذ لايمكن صدور الكثير من الواحد بدون الآلة (قال المحاكات كذبه فى النقل) ٣٥ اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذى حكمنا به مذكور فى القانون ولو على سبيل الاحتمال والتردد (قال المحاكات فتحتاج فى ادراكها الخ) قول كأنه غفل عن قول الشيخ فيما بعد ويعقد المتصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل المنمحية من الجانبين عند الوسط فانه صريح فى ان الاسترجاع يجرى

ثم تشبيهه به حتى فى قوامه ولونه فهنالك ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلث والظاهر الاول اذ ليس فى التغذية فعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فى جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغييرها الحاق العضو وتغيير المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤل وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصوره وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنيين عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذى دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكره لانها من تتمة المولدة حيث يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والنمية تخدمان المولدة لما مر فيه اشارة الى ماقال فى الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة المادة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوة المضيفة الزائدة فى الاقطار هى القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التى هى النطفة هى النفس النباتية على ماذكره فى اول النمط من ان النطفة يكون لها فى اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حول الغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقول بان تحصيل المنى الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقربه احد بعيد وايضا يقتضى ذلك ان يكون المراد من المولدة فى قوله المولدة للمثل بذهث بعد القرتين المفصلة وهو ينافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية هما اما خدمة الغاذية فلان المنى من فضله غذاء الاثنين واما خدمة النامية فبأن يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لايتكون المنى ولايحدث الشهوة الابعد عظم الاعضاء **قوله** (ويقف ايضا عند القرب من تمام النمو) ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون فى سن الشيخوخة

فى الصور المنصية فن الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة ومعية فى الارتسام فى ذهن واحد فاذا زال احدهما عن الخزانة فباستحضار الباقية يحصل الزائلة بلا تجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده انه يحتاج الى الكسب فى هذه الصور بحسب الغالب وان كان قد لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجدانه (قال المحاكات وامر راع وهو استرجاع المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى ارتسام المعنى فى الحافظة حين الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى اما من طريق الحواس بان شوهد امر فانتزع منه معنى واما من طريق الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته واقول يمكن ان يقال على ما ذكره الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئى عن الحافظة وتنسى فيقبله الوهم بمعونة المتخيلة بفرض صورة الى صورة اخرى الى آخر ما قال لا حاجة الى الحافظة بل بمجرد الخيال الحافظ للصورة المتصرفة يحصل المعنى فى المدركة من غير حاجة الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق بين ادراك المعنى والذهول عنه يقتضى القول بتحقق الحافظة اذ من المعلوم ان الاستحضار مغاير للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى فى الخزانة من غير ان يحفظ الصورة التى يمكن انتزاع المعنى منها فى الخيال فحينئذ لابد من خزانة للمعنى (قال الشارح وكيف والمتذكرة الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه لا ينبغى نسبة هذا الوهم الى الشيخ بناء على اتحاد مواضع تلك القوى واقول هذا التوجيه من الشارح لا يلايم افراد الشيخ الحافظة لقوله واما الحافظة كيف والحافظة هى المتذكرة على ما ذكره (قال المحاكات ولعل الكلام ﴿ الى ﴾ ان القوى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بانه فى صدد توجيه كلام الشارح وحينئذ يتوجه عليه انه لا دخل لاداء هذا المعنى بقوله وهى مبادى افعال مختلفة وايضا التباين بحسب الموضع لا يدل على التباين بحسب الذات ولعل المراد

ايضا والحق ان وقوفهما حين لا يفصل من المادة التى يحصلها الغاذية شئ يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله (لانها ما يصدر اما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس) ليس بسديد و اما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانيه ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر الافعال النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة) لانه لابد فى الحركة الاختيارية ان يتصور الشئ نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هى مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملى والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة فى العضل فاذا توهم نفع شئ او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فينهض القوة المحركة المنبثة فى مبادى العضل المتصلة بالاعضاء وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا وتشنجا وارخاء كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة فيطيع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اشارة الى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع او حد توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع او الحد هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها

توجيه كلام الشيخ وعبارته ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشارح انه اراد بالتباين بالذات الاختلاف في الماهية
واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ماصرح
به الشيخ واراد بقوله لكونها متعلقة بذات واحدة تعلقها بوضع واحد فكأنه جعل الاتحاد
بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة
الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على
سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت
الاتحاد بحسب الماهية بينها ومن
المعلوم اختلافها في الجملة كان
ذلك بحسب العوارض الكلية لانها
اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا
وكون الوجه الاول جاريا في القوى
الانسانية لايقدح لان غرضه ان
الشيخ في القوى الحيوانية نظر الى
هذه النكتة وفي القوى الانسانية
نظر الى اعتبار آخر هذا واقول
يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم
في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون
تقسيما الى الانواع وفي القوى الانسانية
نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى
الاصناف كل ذلك بسبب النظر
الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية
والانسانية (قال المحاكمات فهو
يلاحظ المقدمات) اقول لايخفى
عن الناظر ان المرتب انما هو المعلم
وليس وظيفة المتعلم الا ملاحظة مارتبه
المعلم وليس له انتقال وحركة كما في صورة
الاستفاضة من العقل بعينه واما
ما ذكره من انه يتعقل بالاختيار
فضعيف لان التعقل بالاختيار
لايكفي لكون الفكر اختياريا ويكون
الترتيب الذي هو الفكر صادرا عنه
بالاختيار على انه جار في صورة
الحدس اذ للحادس ان يعرض عنه
ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجري في الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا
بعد استفاضة الصغرى اذ فيضان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشكوة الخ) اقول الاصوب ان يقال
لان العقل الهيولاني لاشبيهة بالمشكوة لان في الآية على ما فسرها الشيخ استعارة ولا استعارة الا استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

الى ذلك الوضع لاعدامه بتركه بل غايته الى [illegible] شبه والمتروك ليس هو
المطلوب فالاولى ان يقال في توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه وطلب وضع وتركه لايتصور من غير ارادة فان طلب الشئ وتركه
لايكون الا باختلاف الاغراض وهو لايتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير
ارادة فيمتنع ان يكون شئ واحد مطلوبا ومتروكا ولو كان في وقتين فقوله
او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع انه ذكر هذا ايضا تنبيها على انه يمكن
ان يعبر عنه بعبارتين **قوله** (وانما قيد بقوله غير محصور) لان المعنى الذي يطلق
على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس
وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك
كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئي وفيه نظر
لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين
ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان
الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما
نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين
على سبيل المواطأة بهو هو والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ
وارادة لمعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لايصدق على شئ اصلا بل ربما
يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة
المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين
محصورين ويقول اولا فحينئذ يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له
في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه
صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لايكون جزئيا وان كان معناه اطلاق
لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي
يصدق على كثير محصور وايضا لاشك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين
الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد
المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر
لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن
هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست
بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الى
الافراد المتوهمة التي لاحصر لها **قوله** (فالمحرك القار انما يقتضيها)

في المشبه كما في قولنا رأيت اسدا يرمي لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وايضا الشايع التعارف تشبيه المعقول بالمحسوس لا العكس واذا شبه المحسوس بالمعقول فيأول المعقول ويجعل محسوسا حتى يصح التشبيه فان قلت لعله جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبه

وارادة المشبه به قلت قد حقق في موضعه ان ليس مراد السكاكي انه يراد المشبه به حقيقة بلفظ المشبه بل ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم انشبت المنية اظفارها من لفظ المنية هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة العقل الهيولى حقيقة وذلك ظاهر (قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ) اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس في المعقولات كما ان التخيل هو الحركة في المحسوسات فالحق ان يحمل التخيل على النوع المخصوص من الادراك ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملاحظة المعقولات الى تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ اشارة الى ذلك وقوله استعراضا للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني المخزونتين اشارة الى كيفية الاستعانة وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني على النفس لينتزع منها المعقولات فتأمل (قال الشارح وفي قوله او في حكمه الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر في المنطق او المراد بما في حكم الوسط اجزاء المعرفات كالجنس والفصل والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري في التصورات ايضا (قال المحاكمات

لا لذاتها بل لشيء [illegible] كره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها وا شبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فاستحال ان يكون مطلوبة لذاتها **قوله** (وقولهم في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تأمل يدل على انه كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى شيء من جملة السواد بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدى اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فيتجه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستغني عن ذكر الاول حينئذ وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدؤه ﴿ في ﴾ وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة اي المبادي البعيدة تجوزا والا فالمبادي حقيقة هو المبادي القريبة وهي المبادي المرتبة

لانها متأدية حقيقة وتأديتها انما يكون فى آن ضرورة ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون دفعيا
والزمان انما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تجامع الحدس وليس جزأ له
وذلك بعد وضع المطلوب وبالنسبة الى الفكر كان داخلا فيه جزأ له على تفسير الفكر بمجموع
الحركتين فحينئذ يجرى الاختلاف
فى الكيف فى الحدس باعتبار امر
خارج عنه وفى الفكر باعتبار امر
داخل فلو قيل لااختلاف فى الكيف
فى الحدس كان صادقا ايضا باعتباره
فى نفسه فليتأمل واما ما ذكره من التوجيه
فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل
(قال المحاكمات فان قلت فالفكران
ربما يتشابهان فى السرعة والبطؤ
لم يرد) ان فكر زيد قد تشابه فكر عمرو
مثلا فى تحصيل المطلوب والا فلا استبعاد
فى ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو
بيان الاختلاف فى الكيفية فى الفكر
فى الجملة على نفيه اذ لامنافاة بين
تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما
فيجرى الاختلاف بل المراد انه
قد يكون تحصيل المطلوب بحسب كل
فكرين فرضنا فيه كانا متشابهين
وحينئذ يظهر وجه الاستبعاد هذا
اقول ويمكن ان يقال الاختلاف
اللازم فى الفكر الذى هو الحركة
بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة الى
الطرفين فان كل حركة فهى اسرع
من حركة وابطأ من حركة واما
الاختلاف اللازم من العدد بالقلة
والكثرة فانما هو من طرف واحد هو
الكثرة دون الآخر اذ بعد الانتهاء
الى الواحد لا يتصور الاختلاف
فى القلة اذ الواحد من حيث انه واحد
لا يقبل القسمة (قال المحاكمات اما
عدم السرعة والبطؤ الخ) اقول على
هذا التوجيه فات مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال ان للحدس مراتب فى التأدية بحسب
الكيف وبين هذا الكلام بل الاصوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة فى ماهية الحدس لكن قد يقارنه
لكن مقارنته له قليل بل فى اكثر الامر لا يقارنه فالاختلاف الكمى يجرى فى جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

فى ذلك الشئ وهذا القيد احتراز عن الصو[illegible] كالانسانية فانها
كمال اول للجسم الذى بالقوة فى الكمالات الثانية [illegible] والكتابة والتعجب
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة
هى التأدى الى كمال ثان لاجرم اختير تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف
الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى **قوله** (والتعين لاينافى الكلية)
جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئى وكلى
والحق انه لاحاجة الى التعرض بعبارة التعين ويكفى ان يقال ثبت ان حركة
الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة
وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى اوكلى والاول باطل فتعين
الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليس
من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب **قوله** (الرأى
الكلى لاينبعث منه شئ) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولاشك ان المراد
الكلى نسبته الى سائر الجزئيات على السوية ولا يتخصص منها مراد
جزئى بالارادة الكلية فلابد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئى فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث
من الشعور الكلى شعور جزئى فقوله الرأى الكلى لاينبعث منه شئ
مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور
الكلى وباقى كلامه الى قوله فانه لايتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر
هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث
الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه
اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا
الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقا وهو
المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه
ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم
لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا كما اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول اى غذاء يجده
فهو صدور فعل جزئى بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لانسلم

والاختلاف الكيفي انما يجري فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الاوقات فحينئذ فمعنى كلام الشارح لتجرده عن الحركة لتجرده عنها في الاكثر فتأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب لم تقع الحركة اصلا او تقع في زمان في غاية القصر والاول

اشارة الى غاية الحدس والثاني الى غاية الفكر و يحتمل ان يكون المعنى ان جميع المطالب قد يحصل دفعة او في زمان يسير بطريق الحدس فيكون اشارة الى مراتب القوة القدسية (قال الشارح وان كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة لبيان حال التخيل والتوهم وان الذهول فيهما يحتاج الى قوة جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما حال التعقل وليس مما يحتاج اليه في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه المقدمة الاولى (قال الشارح وحالة النسيان غير موجودة فيه) اقول المراد انه غير موجودة فيه من حيث انه حافظ لها كما سيجيء ان الصورة لا تزول عن العقل عند النسيان او يقال مراده ان هذا في صورة التخيل والتوهم ليقيس عليها صورة التعقل و بين ان حاله مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة بل تزول الملكة على ما سيجيء مفصلا (قال الشارح فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات) اقول لا يخفى عليك ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر لك ان ما نقله الشارح عن الامام يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره من الجواب (قال الشارح لا يعود الوهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال الجزئي الصورة عن خزانتها الى تجشم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض المتخيلة على الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منها ما يناسبها من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال الخيال كالخزانة

ان صدور هذا [illegible] لك الا رادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه [illegible] جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالا رادة الكلية فانه لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع وهو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا اشتهينا غذاء تاكله فكثير اما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي **قوله** (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية و السؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه **قوله** (وهذا استشهاد) فانه اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعقله اولا حتى نريده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه السلسلة في الافعال بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكروفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك

للوهم ايضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا
اى زوال انقسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشم كسب جديد واراد بالقوة
التي يكون الخزانة فيها الخيال و بالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن
الصورة المخزونة فى الخيال والاولى
تبديل الذهول بالادراك كما نبه عليه
صاحب المحاكمات بتغيير العبارة (قال
الشارح لانها جوهر عقلى لا بالفعل
بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض
النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور
المعقولة وكان بينها و بين نفوسنا
علاقة واتصال فى حالة الذهول و يزول
تلك العلاقة حين النسيان كما فى العقل
الفعال بعينه وايضا قدمر فى الشرح
ان بعض النفوس القدسية يحصل
جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه فلا
يكون بالقوة و يمكن دفع الثانى بانه
ليس ارتسامها لجميع الصور دائما
وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل
المفيض الذى يرتسم فيه الصور هو
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق
ارتسام الصور عند الشيخ على
ما اختاره فى هذا الكتاب على
ما سيجئ (قال الشارح وتلك
الهيئة الخ) اقول كثيرا ما يتحقق
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه
ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس
شيئا ثم ذهل من دون ان يصير ملكة
ولعل هذا مبنى على اعتبارهم فى
العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم
يكتفوا بمجرد الاقتران وقد عرفت
ما عليه فى كلام صاحب المحاكمات
فتأمل (قال الشارح والجواب عنه ان
الحجة دلت على تجرده الخ) اقول دلالة
الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام
الا فى كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى انه لا بد من سبب يفيض تلك الصورة
على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكما فى افاضة الالوان

الجزئى قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب [illegible] فى الخيال يتوقف
على حصوله فى الخيال وحصوله فى الخارج يتوقف [illegible] ادراكه فلا دور
قوله (والجواب ان تعين المحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية
الحركة كما اعترف به) ليس كذلك فان محركا واحدا يمكن ان يصدر عنه
حركات متعددة على سبيل البدل فى زمان واحد فى مسافة واحدة فيكون
حركته فى ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتقييد الكلى بالجزئى لا يفيد الجزئية **قوله** (ثم اورد المعارضة) هذا
الكلام يوهم ان الاعتراض المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك
فانه لما استدل على ان الفعل الجزئى لا بد فى حصوله من ادراك جزئى وارادة
جزئية بان المدرك المراد الكلى بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئى لا يحتاج الى ادراك جزئى و ارادة جزئية اما اولا فلان الادراك
الجزئى نسبته الى آخره واما ثانيا فانا اذا طلبنا حركة فلا نحاول الا
حركة من حيث هى الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة
فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئى لا بد فى حصوله
من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا
عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد
فى جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما
يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة
فلا والشارح فرض السؤال فى الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل
حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة
يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات فى النفس
والحركات فى الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة
ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق بانفراده لا يكون علة
اللاحق بل بتوسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف فى الجواب الا انه
اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد فى الكلام و انت

مثلا واذا جاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لايكون مجردا (قال المحاكمات وقوله على ان الخ) تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ فيكون عقلا واسنده بسندين والشارح ابطل السند بن ولما لم يندفع المنع بهذا القدر اذ بقى احتمال آخر وهو ان يكون مجردا عالما ويكون نفسا لاعقلا تصدى لدفعه ايضا حتى يتم الكلام بقوله على ان ملاحظة النفس المعقولات الخ يعنى لابد من ان يكون ذلك الحافظ يوجد فيه المعقولات بجميعها بالعقل والنفس ليست كذلك على مامر وانت قد عرفت مافيه ويمكن حمله على انه دليل اقناعى على كونه محل ارتسام المعقولات على مادل عليه قوله دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها (قال الشارح لما ظهر الخ) اقول ينبغى حمل حصول صورة المعقولات على حصولها بعد الاعادة على سبيل الاستحضار اذ حصولها اولا لايتوقف على تحقق الملكة واراد بالعلة الموجدة على ما فى اكثر النسخ ماله دخل فى الايجاد مقابل العلة القابلية وقدمر مثل ذلك منه رحمه الله فى النمط الثانى فتذكر اذ من المعلوم ان استعداد النفس لقبول تلك الصورة قدزال عند الاتصال مع بقاء الملكة حينئذ اذ زوالها هو النسيان على مامر آنفا والفاعل الحقيقى لها هو العقل الفعال وقوله ولاشك ان الاستعداد الى قوله وقدمر ذكر قوى النفس بيان للواقع واشارة الى بيان حال العلل المذكورة اوعلل عللها من انها امور متجددة وضمير عليه فى قوله ينبغى ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المترتبة المتجددة اشارة الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ لو حمل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم كونه العقل بالفعل الذى هو الاستعداد التام علة لها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر انه ليس

﴿ عن ﴾

خبير بما فيه **قوله** ([illegible] مع الاول بالارادة الكلية فلم لايجوز) اعلم ان هذا مناقضة على [illegible] المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لايتخصص جزئى منها الا بمخصص لكن لانسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لايجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام فى هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل المعارضة اذا لمعارضة هى تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة تستحيل ان تقتضى بانفرادها الحركة فلابد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لاالقابل والاستعداد ولايخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لادخل له فى الجواب **قوله** (ثم ذكر ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لاغاية لها على مايجئ فى النمط السادس فان قيل العابث والساهى والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان فى العبث ضربا خفيا من اللذة والساهى والنائم يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة اووصب فان قلت النوم حالة غفلة فهو ينافى التخيل اجاب بان النائم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفى الشئ الضرورى كالتنفس اوفيما يصير ضروريا كما اذا رأى فى منامه شيئا فيفزع هذا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله على الحالات **قوله** (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع فى الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هى العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال يلحقها لذاتها اوعن احوال يلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد والثانى لايخ اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مباد للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا هذا ولاذاك وهو النمط الخامس الذى يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

ملكة الاتصال الا العقل بالفعل الا ان يقال لاشك فى تحقق حالة حين الاتصال وحين عدمه كما فى الذهول وهى عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغايرا والاستعداد متقدم على هذه الحالة بعد تخصيص الاتصال بما يكون حين الاستحضار والاستعداد فتأمل والاصوب ان يحمل الاتصال فى كلام الشيخ على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين الذهول ولاشك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة كانت معقولة لها يتوقف على القوى الثلث او يحمل الاتصال على حصوله فى الجملة اعم من ان يكون عقيب الانقطاع اولا والامر والقوتان الاوليان علل لوجوده ابتداء والثالث علة لوجوده بعد العدم واراد بالملكة المتمكنة ما اراد بالقوة التامة ولك ان تحمل ملكة الاتصال فى كلام الشارح على نفس الاتصال على ان يكون الاضافة بيانية وحينئذ ينطبق على ماذكرنا (قال المحاكمات لكن قوله فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه مافيه) فان قلت مغايرتها للبدن واجزائه مستلزم للمفارقة بناء على انه لايجوز ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح بذلك فاطلاق لفظ التبين تعسف ظاهر (قال المحاكمات ومع ذلك فالمطلوب حاصل الى قوله فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع) اقول فيه بحث اذ اللازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة غير منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ولايلزم ان لاتكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ لم يثبت المطلوب الذى هو تجرد النفس اذ الجسم والجسمانى المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق الخ) اقول ماثبت

عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية وكانها [illegible] رابع واما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لايقال الالهى لايبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلى من القسم الالهى واعظم بابه واشرفهما ولهذا سمى باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ فى هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب واما ان من تصدى لاقتناء كتابه فقد حصل على طرف منه **قوله** (فى الوجود وعلله) والمراد من الوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لايكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت فى نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال فى الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا فلان فى هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق والوجودات الخاصة التى هى علله ولقائل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لايتفاوتان ولم لايجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها فى بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها فى بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف فى نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولاسيما قد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اى عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولايقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يتحد مع الماهية فى الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا فى الخارج وهو

ان هــذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لايحتاج الى آلة يرتسم فيهـا صورته لاانه لايحتاج الى عروض طبيعة اخرى كيف لاوالعلم انمايستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للبادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكمات اما اولا) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى اعم من ذلك حيث قال فى صدر الفصل ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسمانى وانه انما تعرض لكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ما هو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة اومركبة فهو مجرد والالازم صريحا مما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لابد ان يكون مجردا لا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت فيما مر من ان محل كل معقول منقسم لا بد ان يكون محلا لمعقول منقسم للزوم انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا آنفا فقوله لما مر اشارة الى ذلك لا الى ما سلف وبما قررنا يندفع كلا وجهى الاستدراك (قال المحاكمات فى الاستدلال الخ)اقول لما اخذ الشيخ والشارح فى الاستدلال عدم الانقسام مطلقا بل المراد بعدم الانقسام فى الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطة ضابطة مفيدة فى نفسها يستخرج منها حال

ممنوع و نقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها فى الخارج فيلزم ان يكون فى الخارج وجود خاص و وجود مطلق فيكون كل شئ موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لهـا فى العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظة الوجود مهملة لا تقتضى الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هـذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم من علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ثم بدئت العلة الموجدة ومنتهى العلل فهـذا النمط يبحث عن مطلق الوجود و علل الوجود الممكن ولابعد فى رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح فى غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق **قوله** (يريد التنبيه) انما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة لى الطبع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها لو ابتنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة وجودة ولاشك انها مخرطة فى سلك البديهيات و نما قدم هـذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة فى الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وامـا قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التى يحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما فى حكمه فالمراد بما فى حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لايمكنهم ان ينكروها فقالوا انها فى حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا المحسوس بالحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشئ من هذه الاحوال وسيذكر فى التنبيه الآتى انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لها وانما لم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة فى الوضع (قال المحاكمات والسؤال ﴿ واما ﴾ الثانى على ايراد شبهة) اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح يرد وذلك لانه لا يتعين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لما كان الى المختلفات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان محتمل في الجملة فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فالا يكون حسيا ولا جسمانيا لايكون موجودا عندهم لكن في عبارته شئ وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشئ وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذات ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا اولا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين ولا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلمة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون محمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزأ للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في الحس تنطبع صور اجزائه فيه بالضرورة **قوله** (فانه من حيث انه

يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما في ايراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور في الدليل ودفعه وبين ايراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون له قوة دون الثاني تدبر وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاكمات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المشروط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين الثاني ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزأ اذ المعتبر في الشق الثاني ان معقولية ذلك الشئ لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسمة الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذي يمتاز به الماآن المنفصلان عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والا لزم اختلاف المائين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة و ح
لايشترط فى تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فانما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة

الانفصال و بما قررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل
ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة
لو اشترط فانما يشترط حصول ذواتهما
بصفة الاتصال والوحدة الا ان يقال
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية
الى اجزاء متباينة فى الوضع انعدم
المتصل الاول وحدث متصلان آخران
فلابد من وجود المادة وقد فرض
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة
لكن هذا تقرير آخر و يرد عليه ان
الباقى ذوات الاجزاء كما اورد على
دليل اثبات الهيولى فتأمل
(قال المحاكمات وقول الشارح الخ)
اقول اذا فرض ان كل واحد
من القسمين يشابه الكل فى الماهية
فاذا كان كون احدهما مع الآخر
شرطا فى معقولية تلك الماهية فى الجملة
فلم يكن كل واحد منهما بانفراده
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط
كانت الماهية معقولة فى ضمنه بالضرورة
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون
احدهما مع الآخر فى العقل فاذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا
فى معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل
تلك الماهية بحصول احدهما فى العقل
فقط لا محالة فالمقدمتان اللتان ادعاهما
الشارح كانتا صحيحتين فى نفسهما
بقى الكلام فى مدخليتهما فى الاستدلال
فنقول قد ذكر الشيخ فى الشق الثانى
ان فى تعقل تلك الماهية يكفى تعقل احد
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر
فى اقل منه بلاغ الى كفاية هو الكفاية فى تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين انما يظهر ﴿ الا ﴾
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر فى العقل فلابد فى الاستدلال من قسمة حيال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين
و بيان ان فى القسم الاول وان لم يظهر البلاغ فى احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

هكذا موجود فى الخارج والا لايكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج انتفاء الحمل الخارجى وقوله
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما
مدخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هى بالحيوانية والناطقية
معا وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشى
الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول
مشترك فيه دون الثانى ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التى هى اوضح دلالة
على المقصود **قوله** (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذى
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الموجود
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة فى المقدمة
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة فى الخارج لان كل موجود فيه
مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهى موجودة
فى الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة فى المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة
ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء
مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لابد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق فى جواب
المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر
اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف
الدليل عليها **قوله** (تنبيه) للشيخ فى بيان فساد قول من قال لا موجود

الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس
بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على
طبايعها المجردة وهى غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات ما ليس
بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس
والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
و بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثانى الاستدلال بعلايق
المحسوسات من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف
بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها
ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد
هذه الاصول **قوله** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق
مشتركان فى المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق
بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة
الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان
مطابقة ذاك لهذا غير مطابقة هذا لذاك لان مطابقة هذا لذاك قائمة
بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحل
بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين
منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض
لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر
الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع
مطابقا والمنسوب اليه فى باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع
مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذى عرض للقول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه وانما سمى حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول
ما يلاحظ فى هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه وحال
القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون
القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه فى باب المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ
فى هذا التذنيب انه لما بين ان كل موجود فى الاعيان فهو من حيث

فى تعقل نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون فى احدهما فقط بلاغ لكن فى القسم الثانى
لما لم يشترط ينفرد كل من الآخر فيلزم البلاغ والكفاية فلابد من التعرض بحال القسمين وان فى احدهما
وان لم يلزم انفراد كل واحد من القسمين عن الآخر لكن فى القسم الآخر يلزم جواز
الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا
ان القسم الاول ليس مستدركا
ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول
من النظر الذى اورده ايضا
واما الوجه الثانى منه فبين البطلان
اذ نختار الشق الثانى من الترديد الذى
ذكره ونقول المانع عن كون
الصورة العقلية محفوفة بعوارض
جزئياتها التابعة لموادها ان المحفوف
بعوارض معينة كاين معين
ووضع معين يمتنع انطباقه على
ما يكون معروضا لعارض معين
آخر كاين ووضع آخر وكون
المحفوف بوضع واين معينين
لا ينطبق على ماله اين ووضع آخر
ضرورى سواء كان عروضهما له
من قبل المحل اولذاته وسيصرح
الشارح المحقق بمثل ذلك فى جواب
اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات
(قال المحاكمات فانه لو كان الخ) قول
كما ان الاشارة الحسية تابع للمادة
ومناف للصورة المعقولة لفرضها
مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع
للمادة ومناف لها وكذا المقدار
والزيادة والنقصان على ما ذكره
الشيخ مفصلا فيلزم زيادة الفساد
ويتقوى الدليل بل يتعدد ويتكثر
فلا استدراك (قال المحاكمات لان
من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر
اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسية
تستدعى كون الشئ موجودا خارجيا فلا يعرض ماهو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة
اذ المعدوم الخارجى لا يعرض له الماهية العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض والى الامور الخارجية بان
احدهما اين هو من صاحبه والحل ان انعدام تلك الصورة لا يقتضى انعدام الصورة والكلام انما هو

فى ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للقسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع وحينئذ يتصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة و بمعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحاكمات لكن يمكن النقض الخ) اقول قد عرفت الجواب عن النقض ثم يمكن نقض الحجة بطريق

التقسيم بانها لايجرى فى الجسمانى الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالغير فانا نجد بالضرورة ان ذواتنا لايقوم بمحل والجوهر الفرد قد عرفت بطلانه (قال المحاكمات وهل النسبة التى بينها و بين النفس هى الحلول فيه) قول موضع نظر دقيق هم صرحوا بقيام الصور الذهنية العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده فى تعريف الجوهر قيد اذا اليتا ولهما واعل الباعث لهم على ذلك الحكم ان التعريف المشهور للحلول صادق ههنا اذ يصدق على تلك الصور ان لها اختصاصا ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عالمة والحق ان هذا الاحتمال وهو ان ليس للاشياء قيام بالنفس بل حصول فقط احتمال قوى يندفع به كثير من الاشكالات الموردة على الوجود الذهنى وقد اشار اليه العلامة الشيرازى والعلامة التفتازانى و بعض من المتأخرين والتعريف المشهور للحلول اورد عليه امور لاتمو بل عليه على انه يتوجه ان النفس يصدق عليها انها مدركة للجزئيات وعالمة بها كالمعقولات مع ان صور الجزئيات ليست مرتسمة فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ماذكره بقوله مع انا نعلم الى آخره ان كان سند المنع الحلول فلا يخلو عن قوة والا فان كان فى مقام المعارضة والاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورود

﴿ منهما ﴾

لانه قياس للحلول الذهنى بالحلول العينى (قال المحاكمات ومدرك الصورة الخ) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمدرك ماهو المدرك بحقيقته ففيه انه قد سبق ان مدرك الكلى هو النفس وان اريد ماهو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لايكون الموجود الذى هو محقق سائر الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعى فانه لايلزم من ان يكون الحقايق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهانى فانه لما ثبت ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود فى الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج لان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لوكان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لوكان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لوكان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثانى **قوله** (يريد ان يشير الى العلل) لما كان هذا النمط فى الوجود وعلله و بحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فنقل كل شئ ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية اوللوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى العلة الفاعلية اوكونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها ماكان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

المحسوسة فسلم انه جسمانى لكن لا يلزم ان يكون القوة التى يدرك بها معنى المحسوس و يرتسم فيها ذلك امرا جسمانيا
بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك
المحسوس بآلة جسمانية والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه
فى محل واحد كما يقولون فى صورة
ارتسام المعنى فى الوهم والصور
المحسوسة فى الخيال فتأمل (قال
المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن
ان يقال ما بقى هو ان المعقول ان
انقسم بالفعل نقل الكلام الى اقسامه
وان لم ينقسم بالفعل فحاله كذلك
فاذ فرض ذلك المعقول الغير
المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل ولا بد
ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام
الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة
كما اشار اليه الشيخ فى آخر البحث
حيث قال ولو كان لمعنى العقلى
الواحد الذى استدل بانه الى آخر ما قال
اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء
كالجنس العالى والمتكلف ان يحمل
كلام الشيخ عليه (قال المحاكمات
واعلم ان الاولى الخ) اقول بل الاولى
حذف هذا الكلام اذ فى كلام الشيخ
اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا
الوجه ايضا حيث قال هو اولى
بان يكون البسيط الذى كان كلامنا
فيه ونبه عليه الشارح حيث
قال لئلا يعرض شك من وجه لكن
غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا
اختار هذا الجواب صريحا (قال
الشارح والفاضل الشارح استدرك
قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة)
الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة
بناء على انها تطلق على ما يقابل
الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجامع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال
اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير فى كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة
لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

منهما ولم يجعل قسما برأسه والذى يبين الحصر ان يقال العلة وهو
ما يتوقف عليه وجود الشئ اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهو العلة التامة
او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه
والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية واما بالقوة
وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع
او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغائية او ما لا يكون
كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية
والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد حتى
يكون العلة المادية هى القابل للشئ او لجزئه كانت الاقسام ستة والا
فسبعة **قوله** (والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة) العلة الموجبة
على ما هو المشهور هى ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يتخلف
عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا فى الوجود سواء كان بواسطة او بغير
واسطة فالصورة مؤثرة فى الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها
من علل الماهية لا ينافى ذلك وكذلك الغائية مؤثرة فى وجود المعلول بخلاف
الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا **قوله**
(والجنس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مقدر وهو انه حصر
العلل فى الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب
بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شئ من العلل كذلك
ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع فى الوجود فلم يتحدا معه
بالوجود لا يقال هذا يناقض ما ذكر فى المنطق من ان الجنس والفصل
من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل
الخارجية وذلك لا ينافى كونهما من العلل فى العقل وهو المذكور فى المنطق
واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس
الى الخارج اما علل الوجود وهى الفاعل والموضوع والغاية واما علل
الماهية وهى المادة والصورة وما يشبههما كما فى المثلث واما بالقياس
الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهى الجنس والفصل واما علل
الوجود وهى الموضوع اعنى النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية
لو كانت فلما كانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر
العلل فى ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية فى العقل وعلل الماهية

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافاة
بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان
العام يدخل على هذا التوجيه ايضا ويمكن ان يقال اراد الشارح بالقوة القريبة على
ماصرح به سابقا العقل بالفعل
لامفهوم القوة القريبة وهذا المفهوم
وان لم ينف دائم العدم لكن العقل
بالفعل لا يجتمع معه لانه اذا يحصل
بتكرر التعقل حتى صارت ملكة وكيف
لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوجه
انه اذا حمل القوة القريبة على هذا
المعنى كان قوله كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله في حيز المنع اذ يجوز ان يكون
احد يعقل شيئا ولم يخطر بباله انه
يعقله ولم يحصل له هذا التصديق
بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على
الممكنة وحينئذ كانت الدعوى الاولى
ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ
والشارح ذكرا الامكان في الثانية
وتركا في الاولى وذلك آية كونها
فعلية والثانية ممكنة والامر فيه هين
(قال الشارح فالممتنع على القوة
الخ) اقول لا يذهب عليك ان القوة
مقابل للعقل بمعنى العدم بالفعل
وعدم الشيء ليس امرا يختلف
باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال
صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة
بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر
الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر
انه حمل القوة على معنى الامكان
الخاص الجامع للفعل وحمل اعتراض
الامام على انه قد يجب فلا يصدق
القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا
قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما ﴿ واما ﴾
وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس التعقل وقوله
وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

في الخارج على مامر في المنطق **قوله** (كانهما علتان) ولم يقل هما
علتان لان المثلث لا مادة له لقائل ان يقول هب ان المثلث لا مادة له ولا صورة
الا ان الاذ لم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون
الشيء معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه
بالفعل والاضلاع الثلثة للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ
لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا تكونان الا من الجواهر
ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منهما واما الشارح فلما زاد
الموضوع فلابد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر
او علل الاعراض وحينئذ لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا
شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود وانما شبههما
بالجنس والفصل لانهما جزآن عقليان **قوله** (ولما اقتصر على الفاعل
والغاية) كأن سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم لم يتعرض الشيخ
الا لاثنين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر
ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم
لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل
والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع
لا مزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لم تفد الاتفاق المعلول بالفاعل
والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا
الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ **قوله** (يريد الفرق بين ذات
الشيء ووجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق
فاعاده ههنا كأنها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه
بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج
وكان المراد ثمه التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل
اى علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله و بين علل
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي
قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج
والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض
ثمه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانهٗ عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والاظهر ان يقال انه مساحة كما يقال عدم القدم وجود (قال المحاكمات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء عن القائم بذاته لا يقال على هذا لا يصح الاستثناء اصلا اذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقتاما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الاوقت الاقتران بالمادة اووقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لانا نقول المادى اعم من القائم بالمادة فالجسم مادى وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكمات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن الى آخر ماقال نعم ماذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حمل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشيء آخر على لواحق المادة وضمير كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تجريده عن المادة ولواحقها (قال المحاكمات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بامكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان والامكان جهة خارجة عن ماهية القضية وحينئذ صح التضمن (قال المحاكمات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذي كان الكلام فيه وتفصيل له حيث قال فثبت اذن

واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلابد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لوكانت فلابد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه مالم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نتعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الابعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فتصور الاجزاء الخارجية ينساق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بيناطرفا من ذلك في المنطق

قوله (العلة الموجدة للشيء الذي له علل) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لووقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه اعني ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لابد من ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا واياما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج

قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول

ان كل معقول قائم بذاته عاقل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب ان نعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يتعرض الشارح لدفع مانقله الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشئ مع العلم بغيره لايجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كأنه اشار الى ان له

توجيهـا ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذلا يمكن الالتفات فى زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا ينفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهمـا وفى قول الشارح والحكم بشئ على شئ يقتضى مغايرتهمـا كأنه اشارة اليه (قال المحاكمات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد فى العقل الخ) اقول سيجئ فى كلام الشيخ انه لايجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود فى العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لاينبغى ايراده فى عداد تلك المنوع (قال المحاكمات فلو لم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشئ بالوجه ليس تصور الذلك الشئ بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجـه حقيقـة وانمـا ينسب الى ذلك الشئ ثانيـا و بالعرض وهـذا حق على ماحققه بعض المحققين لكن مذهبه حيث صرح بان تصور الشئ بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشئ حقيقة لاللوجه والثانى تصور للوجه حقيقة على ماصرح به فى مواضع منهـا شرح المطالع يخالف ذلك (قال المحاكمات لانه لا ثبت الخ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللخصم ان يقول انها لازم

للمعقول حين وجوده فى العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل
اللازم هو امكان المقارنة فى العقل حتى انه اذا وجد فى العقل الخارج يعرض له فى الخارج امكان مقارنته للمعقول فى العقل فلا يلزم امكان التعقل الذى هو المقارنة فى الخارج (قال المحـاكمات وحاصلـه ان الخ) اقول فيـه ماعرفت من ان

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفـاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها لامانه ليس علة لعليتها ولان الغاية انمايكون علة لذاتهـا لا لشئ آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعـل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لايندفع واما ان الفاعـل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد فى الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشئ الواحـد فاعلا وقابلا لشئ واحد وانه محال هـذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شئ من الاشياء وموجود ولاشك ان اعتبار شيئيتها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ فى هذا الكلام عبارة الشيخ فى الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا و يفرض موجودا وفرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لايكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائيـة لها حقيقـة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع فى الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية لمبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيـه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعـلا اوغيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات فى المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهـل واما غاية المحـدث فلايجب ان يكون مقـارنة له بل ربما توجـد متأخرة عنـه فلايكون وجود الغـاية فى هـذا القسم علـة وفى هـذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغـاية فى القسم الاول علـة فان الفاعل هنـاك هو الغاية بعينها بل علية الغـاية انما هى بماهيتها لفاعليـة الفـاعل والفـاعل علة لوجودهـا فيـكون ماهيـة الغاية علـة لعلة وجودها لكن لامطلقا بل عـلى بعض الوجود فان ماهية الغاية انمـا هى علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفـاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له فى الخارج لا امكان المقارنة الخارجية التى هى التعقل (قال المحاكات ولئن سلمنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجئ مايدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم للماهية هو المقارنة

فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم) اقول والاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغى فى الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغى الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط فى الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بعينه والجواب ان ماهو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعانى الا انه ذكر اولا علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعانى فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لها لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات فى كون الشئ متعقلا حتى لا ينسب التعقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعانى المقارنة لها فى العقل لانه لابد فى التعقل من ان يحصل صورة المعقول فى العاقل ولما كان فى صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعانى لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان فى جواب الشيخ يرد النقض بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصيلة فى الوجود موجودة فى الخارج وايضا لو قيل

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احداهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها فى الحيز الطبيعى وثانيتهما ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لايجوز ان يكون موجودة فى الذهن اذ لاشعور لها ولا فى الخارج لتوقف وجودها فى الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا ما لها به ومنهم من ثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء فى الانهار وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا **قوله** (وان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود) العلة الاولى لابد ان يكون علة فاعلية لان العلل محصورة فى الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهى الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى مايكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا لكانت علة للمادة فى صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لا يقال ذكر فى مثاله السرير ولاشك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة فى الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

ان الطبيعة الانسانية الموجودة فى العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من التعقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها فما بالها لا ينسب اليها التعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احد يهما بالحالية اولى من العكس وتوجه جواب صاحب المحاكمات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل عبارة عن حصول

مثال الشئ المعقول فى العاقل لا حصول نفسه وههنا الكلية حاصلة بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها ولهذا اتصفت طبيعة الانسان فى العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها فى الخارج والجواب بالتخصيص على ما ذكره الشارح عن النقض بالقوة الحيوانية يجرى ههنا ايضا لكن هذا ليس ايرادا على الشيخ لان الشيخ قصد بجوابه دفع السؤال الذى اورده وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن ان الصورة العقلية الحاصلة فى العقل مجردة عن المادة فما بالها انها لا يعقل ويصدق بان بعضها ليست اولى بالحلية من الاخرى والتعقل يقتضى كون المعقول حاصلا فى العاقل وذلك لانه اذا كان كل منهما معقولا كان حالا فى العاقل بالذات فلو حل احديهما فى الاخرى لزم حلول شئ واحد فى محلين اذ من المعلوم انه لا يكفى فى التعقل الحلول فيما يحل فى العاقل ومعلوم ايضا ان ليس فى صورة تعقل الاربعة والثلثة صورتان معقولتان احديهما حالة فى النفس والاخرى فى الاخرى (قال المحاكمات اجاب بان مناط الخ) اقول فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى كون القوة نفسها محلا للصور والمعانى وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث قال والا فالقوى الحيوانية عنده

مدركة لما يحل معها فى محلها يقتضى كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ لم يرد الاعتراض اصلا والحق
ان فى كلام الشارح ههنا اضطرابا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان القابل لتلك الصور هى القوى نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة فى قوله ولعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة فى الوجود **قوله** (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه) لما شار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما فى تحقيق ماهية الممكن وهى هذا الفصل وثانيهما فى بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه ثم ذكر البرهان عليه فى الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث **قوله** (ما حقه فى نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا نعنى به الا ما لا يقتضى لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثانى لا بدله من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية ولو لم يحتج فى وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وانه محال فى بداهة العقول فلا استدراك فى الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه فى وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار فى الثانى الى البرهان لانه بديهى الاستحالة وفى هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثانى وعدم اعتباره فى المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثانى فالسؤال عائد لان فى ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام فى قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى ان يقال القضية

واما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقد مر نظيره مرارا ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقض المذكور لا اشارة الى ورود السؤال كما هو الظاهر المتبادر

وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا يعني نقول في الجواب عن هذا النقض ان مراد الشيخ التخصيص المذكور لا الحكم المطلق والا فان حمل كلامه على ما هو الظاهر من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو القابل وحينئذ سقط الايراد رأسا (قال المحاكمات والمقارنة في قوله الخ) اقول لا يذهب عليك انه اذا حمل المقارنة على المقارنة مع الغواشي فحين المقارنة لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق في هذه الحالة الامكان الخاص والامكان الاستعدادي ولو حمل المقارنة على المطلق الشامل لما يكون مع الغواشي ولما يكون مجردا عنها فحينئذ ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ الجعل مع ان كلام صاحب المحاكمات في تقرير ايراد الامام كان يدل على ان له ايضا مدخلا في الايراد وذلك لان في صورة تحقق المقارنة المجردة عن الغواشي لا يجعله متصورا بل يكون متصورا الا ان الشارح تصدى لتوجيه الامكان دون الجعل بناء على ان امر الجعل سهل فان المقارنة ليست نفس التعقل بل التعقل لازم لها مقارن معها فصح اطلاق الجعل والاظهر في توجيه كلام الشيخ ان يحمل الامكان على الامكان الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الغواشي وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجعل ايضا (قال المحاكمات واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول يظهر منه انما ذكره الشارح فيما قبل وعد بلا وفاء وذلك لحمله كلام الامام في السؤال على الوجه الثاني في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكمات

لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير) اي لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه بين البطلان وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الآحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتب فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها

يكون ا جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكمات فنقول هذا بحسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بحصص تعدد الوجود العقلي و الكلية انما هي بحسب تعدد الماهية بان يتخصص الماهية و يتحقق في كل فرد حصة منها (قال المحاكمات

واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يمكن الخ) اقول هذا سهو منه لان ما ادعاه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كان الاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخته لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظ الثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلايم المعطوفين حينئذ (قال المحاكمات وليس بشئ) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيرا صحيحا مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكمات والغلط الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب

واعلم ان المحال ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وحينئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجدا وفي الآخر موجدا وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المؤاخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نسلم ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشئ مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام **قوله** (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشئ علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما امكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فعلته ﴾ اذا كان مجردا قائما بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقا وحينئذ يندفع جميع ما ذكره وايضا يمكن حمله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

(قال المحاكمات اما الاول الخ) اقول هذه الوجوه اقناعية لا برهانية والا فيمكن ان يقال على الوجه الاول لعل التسويد والتعفين نشأت من الحرارة الخارجية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة الغريزية لم لا يجوز ان يكون اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة لا ينافي انكسارها اذ قد يحس بالكيفيات المنكسرة والجواب عنه ان الثقيلين يغلبان على البدن فالبرودة غالبة فيه فكيف لا يحس بها بل يحس بضدها المغلوبة وعلى الرابع ان المؤثر في الاغذية الغليظة هو القوة الهاضمة بل الطبيعة والحرارة آلة لها ولم لا يجوز استناده اليها باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال المحاكمات ومن ثمه عرفت الخ) اقول لو كان الحرارة الغريزية جوهرا فهل هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل الى الاول وحينئذ يبقى النظر في اثبات ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر في البدن غير الروح وغير الصورة النوعية الحالة في البدن يستند اليه كدخدائية البدن مشكل اذ يمكن استناد الكدخدائية الى احد هذين مع ان اثبات الفصل خروج عن سننهم وايضا حينئذ يختل حصر الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل (قال المحاكمات وقد انعدمت الخ) اقول اذا انعدمت كيفية الحرارة الاسطقسية في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها بعد انعدامها لزوال المانع الذي هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها ومجرد عدم المانع غير كاف في وجودها ثانيا فتأمل (قال المحاكمات ثم تشبهه الخ) اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فيضيفه اليه ان الالصاق بعد التشبيه اذ لو كان الالصاق قبل لرأى جزء البدن الذي الصق بالبدن غير متشابه لباقي اجزاء البدن في اللون والقوام قبل حصول التشبيه (قال المحاكمات هذا حال الغاذية الخ) اقول لا يخفى أن الظاهر من كون غاذية المولود نامية

فعلته ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المطلوب لا يقال لا نسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شئ موجودا وهذا بديهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وحينئذ يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بالثلث المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فتحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية وتحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلابد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني بعينه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

الاجتماعيـة ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعيـة
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة اومزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل فى الاول مجرد الاجتماع وهو شئ
مع شئ وفى الثانى الاجتماع مع هيئـة اجتماعية والعبارة عنـه بانه شئ
لشئ مع شئ فان الهيئة الاجتماعيـة شئ حاصل لمجموع وهو شئ مع
شئ وفى الثالث صورة نوعية اومزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شئ
من شئ مع شئ ولقائل ان يقول لفظة من تارة تستعمل فى العلة الفاعلية
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل فى العلة المادية فيقال
السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل فى الثالث شئ من شئ
مع شئ ان المجموع وهو الشئ مع الشئ فاعل له فهو باطل ضرورة
ان المجموع ليس بفاعـل للصورة النوعيـة وان كان المراد انه قابل له
فلافرق بين الحاصـل فى الثالث والحاصل فى الثـانى والجواب ان المراد
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لولم يختلفا بجهـة
اخرى فان الاشتراك فى بعض الصفات لايوجب الاشتراك فى جميع الجهات
فالحاصلان وان اشتركا فى قابليـة المجموع الا ان الحاصل فى الثانى مجرد
هيئة اجتماعية وفى الثالث صورة نوعية اومزاج نعم يرد ان يقال لافرق
بين العبارتين فى المفهوم فان مفهوم الثانى ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له فعبارته لاتفيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام فى هذا المقام ان المركب الخـارجى
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقـة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا فى الخارج
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثانى واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جـملة الممكنات المفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شئ واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه **قوله** (اشارة الى كل علة جملة هى غير شئ من آحادها)
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة
لابد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجـة لابد
ان يكون عـلة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجـد فى الآحاد
الباقية شئ لايكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

خادمة لمولدة والدم على ما يدل عليه مانقله ان المولدة تستخدمها فى التوليد والتوليد اما تحصيل المادة المنوية
ومن المعلوم الظاهر جدا ان غاذية المولود ونامية لم توجد بعد واما تفصيل المنى الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ماذكره
من الايرادين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما ينادى عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عبارته حيث قال لماكانت
المادة المختزلة للتوليـد لامحالة اقل
من الواجب لتشخص كامـل الى آخر
ماقال ان المراد من خدمة القوتين
للمولدة تتميم فعلها وتحصيـل ماهو
الغاية الاصلية من فعلهـا ولاينافى
ذلك تأخرهمـا عنهمـا حينـئذ
فلايلزم ان يكون التفصيـل بعـد
فيضـان النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تتميم فعـل المفصلة وترتب
غايته عليـه بعد فيضـان النفس
النبـاتية ولامحذور فيه وجاز حمـل
المولدة على المعنى الاعم الشـامـل
للمحصلة اذ كان التغذية بدن المولود
وتنميتها غاية التفصيل وكذا غاية التحصيل
ايضـا فيندفع الايرادان معا (قال
المحاكمات وليس بمستقيم لان سن النمو
غايته الى الثلثين) اقول هذا سهو منه
نشأ من توهم ان عندالخ من تتمة كلام
الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف
ولهـذا جعـل هـذه العبارة بهذا
التركيب عنوانا للحاشية وليس كذلك
بل كلمة عند استيناف لكلام الشارح
متعلق بقوله يفرغ (قال المحـاكمات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بعيد غير مطبوع والاقرب انه لكلمة
ما فى قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النباتية بدون
العكس كما فى النبات فالنفسانية فى مبدأ
هذه الحركات التى مقتضاها الحركات والا فاعيل اشد (قال المحاكمات فلما كان كل فعل الخ) ﴿ وان ﴾
اقول اطلاق الفعـل عـلى المبـادى المذكورة سوى الحركة التى هى فعـل لها مسامحة واعترض بان فى شرب
الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضـا قوله يدرك انه فى طعـام نفعـا الا انه لايشتـاق اليـه

بسبب امتلائه بما يشعر بجواز انفكاك الشوق عن الارادة اذ من المعلوم ان فى صورة الامتلاء قد يريد و يأكل فالقول بان المبادى اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد (قال المحاكمات فان طلب الشئ وتركه انما هو باختلاف الاعراض اى ولو كان فى وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك و يستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة الى المكان الطبيعى حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه حين حصوله فيه وكون المطلوب فى الصورتين امرا واحدا هو الحصول فى المكان الطبيعى الا انه قد يقتضى بالعرض الحركة وقد يقتضى بالعرض السكون ممنوع غير مسموع فى مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فمثله جار فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد يقتضى ذلك الوضع وقد يتركه بالعرض (قال المحاكمات والغلط الخ) اقول المتبادر منه ان بهذا ينحل النقض المذكور وليس كذلك اذ لا فرق حينئذ بين المحصور وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وانما ينحل النقض بمنع الفرق بين المحصور وغير المحصور فى كون الشئ كليا ثم لا يخفى ان النقض المذكور لا يندفع عما نقله بقوله قيل ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حمل الحمل على الكثير على حمله على مجموع ذلك الكثير وحينئذ يندفع ما ذكره بقوله وثانيا ان اريد الخ اذ نختار الشق الاول و يندفع المنع ولعله للاشارة اليه قال وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب نعم يرد عليه حينئذ ما ذكره بقوله وايضا ثم ما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتمال على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشد كلية وما نحن فيه من هذا القبيل بغير يعنى بالكلية الصدق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكلى الى ما يضاف الى واحد شخصى او لا ستظهر

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة ذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد فى الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك فى السلسلة المفروضة محال لا يقال لا نسلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لابد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شئ من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهى علة اولا للآحاد اى علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز فى هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هى حقيقة الآحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح فى شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من الآحاد والا فاما ان لا يكون علة لشئ من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التى يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذى غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اى لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكأنه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهى تنتهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول اولا يكون واياما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

عن قريب (قال الشارح محرك قار الذات) اقول فيه انه سيجئ ان الارادة غير قارة كالحركة وكذا التخيل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولولم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان مايتأدى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا

غير قار نعم قطع النظر عما ذكره صاحب المحاكمات من الخلط بين ماهو شرط الحركة و بين ماهو غايتها والمطلوب بها يتوجه ان الامر الذى ضمت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لابدان يكون امرا غير قار وماذكرت من الشئ الذى يحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلامعنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلايكفى فى صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلابد من انضمام مايحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا (قال الشارح اما الجزئى) اقول فيه بحث اذيجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئى قبل انقطاع الحركة بتخيل وضع آخر و ينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة و يؤيد ما ذكرنا ماسيذكره الشارح فى هذا المبحث فى جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد يهما وهى المنطبعة آلة للاخرى وهى المجردة فيرجع الى ماذكره الشارح بعينه فى شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقى كلامه هوالبرهان عليه) اقول فى هذا البرهان نظر اذيمكن ان يكون الرأى الكلى منحصرا فى فرد خاص فامتنع حينئذ تحقق غير هذا الفرد الذى يقع فلا يتساوى نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لعل

علة فى السلسلة اولا يكون لاسبيل الى الاول والالزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال و بعبارة اخرى العلة الخارجة لابد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلوكان له علة فاعلية فى السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهومحال فتعين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لايكون له علة فى السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية فهى طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهووجود الواجب و به يتم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره و يرد عليه انه لوكان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الى آخره على مافسره به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت فى اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما فى فصول اخر فمنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة و منها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التى فرضت غير متناهية تنتهى بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهوابطال الدور واجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهوظاهر قوله (هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف امالا بالاعيان او بالاعيان والتى تختلف لابالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذاعقلت نفسه فالعاقل والمعقول شئ واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان فى المفهوم ويتحدان فى الوجود والمختلفة بالاعيان اماان تتفق فى امر مقوم اوفى عارض فاذاكان الاشياء تختلف باعيانها و يتفق فى امر مقوم لها فهى تشتمل على مابه الاختلاف ومابه الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقدير ين اما من جانب مابه الاختلاف اومن جانب مابه الاتفاق فهذه اقسام اربعة لابد عليها اما باللزوم فاذاكان مابه الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد واذاكان مابه الاختلاف لازما فهو منكر والاكان الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف

الشرائط والالات لاتساعد الا فى تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون القابل غير قابل
لهذا الفرد لكن هذا سيتقله الشارح عن الامام (قال الحاكمات وفيه نظر الخ) اقول الشارح تسامح
فى التمثيل والمراد التمثيل بالبذل المعين بالدرهم المعين ولو نوقش فى هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم معرفا باللام الدرهم المبذول هذا البذل وتصور البذل المعين وارادته انما يسبقان على الفعل سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان ولاشك ان فى زمان البذل حصل الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان وماذكره فى تقرير الجواب مخالف لظاهر الشرح اذظاهره حيث قال لانه لايعقل الكليات مجردة عدم تحقق الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية متحققة وينضم اليها الارادة الجزئية وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية بلا ئمة ايضا (قال المحاكمات واقول اذا راجعنا الى انفسنا) اقول هذا يرد على تقرير الشارح حيث التزم ان فى صورة الاكل حصل تخيل الغذاء الجزئى فيحصل ادراك الفعل الجزئى الذى هو المطلوب واما على كلام الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخيل والتذكر فيمكن حمل كلامه على ان فى هذه الصورة يتحقق الادراك الجزئى سواء كان على سبيل التخيل والتذكر او على سبيل الاحساس والمشاهدة ومن المعلوم ان فى صورة اكل شئ معين كرمان معين حصل الشعور بهذا الرمان المعين باللمس ويدرك طعمه المعين بالذوق وحصل الشعور بمضغه المعين الصادر منا وحركة السن واللسان الى غير ذلك

الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شئ واحد وهو محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر واما قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا فى الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذى ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبرا مع الوجود لم يكن مابه الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان مابه الاتفاق لازما بالضرورة فنقول فى جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان مابه الاختلاف فى الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال فى المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الوجود فقولكم مابه الاتفاق لازم وحينئذ ان اردتم به انه لازم لمابه الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فسلم لكن لا يلزم منه لزومه لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لمابه الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها فى توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبى الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين فى امر مقوم لهما اذ لامقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين مابه الامتياز الذى هو التعين باللزوم والعروض على ماذكره الامام واما على ماذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الا فى الواجب الواحد على ماسيأتيك بيانه قوله (اشارة

مما لابد فى الاكل المعين نعم لا يجب فى الزمان السابق على الاكل تخيل المطعوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر منا الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة فبقى النظر فى ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو بالذات او بزمان يسير فتأمل (قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا والا يلزم

تحقق تخيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه فى بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة فيتحقق تخيلات متعلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكمات بالسفر ثم التخيل والارادة المتعلقة بقطعة من المسافة امر غير قار الذات كالحركة ممتد منطبق على المسافة والحركة المذكورتين كما ظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات وفيه النظر السابق) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال الشارح والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية الحركة كما اعترف به الخ) اقول لا يخفى ان التخصيص لا يقتضى الجزئية وكذا قوله وذلك الجزئى اذ المراد انه جزئى معين فى الواقع لا انه تصوره بالوجه الجزئى وهذا مثل ماوقع فى قوله المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى ومعنى كلام الامام ان هذا الفعل الجزئى المعين فى الواقع انما يتخصص عنده بالمحل والوقت وقد عرفت انهما الايوجبان الشخصية عند المحرك وهذا بناء على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقض من وجهين فى كلام الامام ايضا مبنى على ماحمله المحل على الموضع كما يقتضيه توجيهنا وقيد المحرك فى كلام الشارح بيان للواقع ويمكن ان يقال حمل المحل على ما هو الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل الحركة ولزوم التناقض مبنى على مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون مدركا بالوجه الجزئى اذ معلوم ان كل احد يتصور ذاته ومايحركه ويشعر به قوله حركة كل جسم معين الى آخره (قال المحاكمات وانت خبير بما فيه) اقول اما اولا فاذ لا استحالة فى ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على الايجاد يجوز ﴿ تتوقف ﴾ ان يكون ذاتيا لا زمانيا كما فى ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل باصل الحركات التى لها

قد يجوز ان يكون ماهية الشىء سببا) اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشىء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شىء يتقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر فى غير الوجود آت فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال فنقول لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولاشك فى استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شىء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقى ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمانى يتأخر و يتقدم بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام فى البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شىء وهو ان هذه المسئلة

بداية والجواب ان الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة السابقة عليه هكذا ذكره بعض المحققين واقول استناد الجزئي الفرضي من الحركة الى جزء فرضي من الارادة واستناد الجزء الفرضي من الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذا في التخيل انما يصح لو كانت تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل ايضا ولو كان الاستناد من حيث تحققها في الاذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متمايزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها اذ الذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع انا اذا راجعنا نفوسنا لا نجد الا حركة واحدة وارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا ههنا موجودان احدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الارادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل من الكائن الى الآخر والا لزم الدور بل كل قطعة الحركة مستندة الى قطعة من الارادة واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة الفلكية وتمام تحقيق هذا الكلام مذكور في حواشينا على حاشية التجريد (قال المحاكمات ولا يخفى ضعف هذا الجواب) اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية قد تكون غير قار ايضا كما اذا تعلقت بانواع مندرجة تحت جنس كما في الارادة الجزئية المندرجة تحت نوع بعينها فتأمل هذا آخر ما تيسر لنا في الطبيعيات (قال المحاكمات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله) اقول لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة عللا بالقياس الى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لا بد من حمل الوجود

توقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الايق بالبحث فيها هناك لا هنا **قوله** (والحاصل الشارح الخ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن اوغيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد اولا يكون والثاني يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد اولا والالزام لما ثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك

فى هذا الموضع على الوجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثلا ليس وجود العلة اقدم فى كونه وجودا من وجود المعلول بل العلة اقدم فى كونه موجودا بالنسبة الى المعلول فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات وايضا قد تقرر فى موضعه ان الامور العامة هى المشتقات المحمولات على الماهيات بهو هو لا المبادى التى لم يحمل عليها لكن بعض كلماتهم مشعرة بكون المبادى ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زائد فى الممكن فتأمل هذا ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام الشارح على معنى ان الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات الخاصة وقد تقرر ان كل ما هو عارض لشئ فعروضه له وحمله عليه مفتقر الى علة ولهذا فسروا الذاتى بما لا يعلل والعرض بما به لم فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها الى علة واما ان تلك العلة هى الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر فى كلام الشارح بل حيث قال فاذن هو معلول مستند الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير الوجودات الخاصة ويحمل الوجود المطلق على الموجود المطلق والوجودات الخاصة على الموجودات المخصوصة ففى كلام الشيخ فى ان النمط الرابع فى ذكر الوجود المطلق انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلله لان كل علة فانما هى علة لثبوت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة فصح ان الكلام فى الوجود المطلق وعلله ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح فى العبارة وجعل المعلول هو الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان المعلولات هى الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب على التأثير على رأى المشائين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود

﴿ والجواب ﴾

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذى هو نفس الواجب و بيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا فى المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التى هى معلولات وان لم يتحدا فى المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين فى الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان فى الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان فى المعنى ولا يلزم تساويهما فى الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظى والتواطئ وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر فى تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان فى الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطئ كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبنى على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود **قوله** (وذلك لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان) هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقتى بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان لا اسم لها على التفصيل و يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين فى ذاتى فيكونان نوعين مفردين فكأن سائلا يقول كل نوع ندركه وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفى التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم **قوله**

المطلق اذا كان عارضا لم يكون مفتقر الخ) وكذا ماذكره بقوله وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان
موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لا يطلقون المعلول الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا
مسامحة منهم للتنبيه على ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ماذكره بقوله

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما
ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلولية
ماذا واما ما اورده بقوله لقائل ان يقول
ويندفع بما استدل به في موضعه
من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد
ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس
غرض الشارح الا تصحيح توجيه
كلام الشيخ بما ثبت عندهم
واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور
المسطور في الكتب فان اورد الايراد
فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله
بقوله على ان من الناس من ذهب
الى ان الاشتداد والضعف اختلاف
في نفس الماهية فبني على الخلط بين
ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف .
وذلك لان مرادهم ان الاشد بالنوع
مخالف للاضعف لان النوع موجود
فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني
هو التشكيك في الماهية دون
الاول وان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون
الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس
الى نوعي الاشد والاضعف فمن المعلوم
انه لا يلزم بل نقول نفس احد النوعين
اشد من نفس النوع الآخر لا
ان احدهما اشد من الآخر في صدق
الجنس فتأمل (قال المحاكمات فان
العرض العام يتحد مع الماهية في
الوجود فكيف يفتقر اليها) اقول
العرض وان كان متحدا مع الشيء في
الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في
منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع
تصريحه في مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا ينافي تقدم احدهما على الآخر كيف

والجواب ما عرفته مما مر وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض
العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب
منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن
وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور
والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض
بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف
لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن
ان يقال هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من
الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان
يحتاج في ذاته او صفة له حقيقية **قوله** (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان
يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته
فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه
المغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت
المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود
الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص
لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست
هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص
قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل
وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود
الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلانا لا نسلم ان نفس حقيقة
الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود
مقوم للواجب عارض للممكن **قوله** (ومنها قوله او لم يكن حقيقة الواجب)
تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات
فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية
والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان يكون مبدأ
الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادي الممكنات وهو محال
قوله (ومنها انهم اتفقوا) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات
الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف

وقد يتقدم المعروض على عارض في الزمان ايضا كما نشاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ابيض مثلا ثم صار ابيض
مع ان الابيض متحد معه في الخارج ولئن تنزل عن ذلك المقام فنقول فعلية الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه
على ماصرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلة

والمعلولية ولو حملت العلية

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان
في الواجب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله **قوله** (ثم انه اعترض
على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول
قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ
يكون معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب
بانا لا نسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير
والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان
الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان وكونها في الاعيان شرط تأثيرها
في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا
بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ماذكره الامام لان الامام
استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة
الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه حينئذ ان الماهية لا تكون
مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية
علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق
بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون
بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم
فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشوا
لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير
بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحينئذ يكون بين المقدم والتالي فرق
لان معنى التالي ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام
لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة
بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا من ذلك
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل
يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنه شئ
وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت
علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

باعتبار الاتصاف والحمل على ما اشرنا
فالاندفاع في غاية الظهور (قال
المحاكمات وايضاح) اقول قد عرفت
انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق
المعلول على الوجود الخارجي
ولا يخفى على الناظر في كلامهم انه
وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما
يطلقون المعلولية باعتبار الوجود
العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل
شئ موجودا بوجودين ان موجوديته
انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود
المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى
انه بالوجود الخاص الذي هو عينه
لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا
على قوله فلا يمكن تصور الوجود
المطلق بدون تصور احد الوجودات
الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان
العلية والمعلولية باعتبار الوجود
الذهني بصورته لان التصور في
الوجود الذهني لشئ تصوره به
ولهذا فسروا التصور بحصول
صورة الشئ في العقل لا بحصول
نفس الشئ فيه واما اذا كان العلية
باعتبار الوجود بنفسه في العقل
وذلك بان يتصف شئ ما في العقل
به فلا ينفك حصول الوجود المطلق
بنفسه عن حصول فرد منه وهو
الفرد الذي كان ذلك الشئ موجودا
به وورود هذين الاخيرين مبني على
ان ماذكره بقوله ونقول ايضا
معارضة واستدلال على ماهو الظاهر ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود ﴿ تأثيرها ﴾
في الجملة لا جميع الوجودات لعدم ملايمة قوله وان لفظ الوجود مهملة معه ولا الوجود المطلق الكلي وهو ظاهر
وحينئذ يمكن رجع الضمير الى الوجود فالمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

تأثيرهـا فی وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها وجوابه ما بهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا فی الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروری **قوله** (وكما كانت الماهية قابلة للوجود الخ) اورد الامام على ماذكره نقضين تفصيلی وهو منع الملازمة واجمالی وذلك من وجهين احدهما لو صح ماذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب انه ان اريد بقوله الماهية ليست قابلة للوجود انهـا كذلك فی العقل فلا نسلم انهـا ليست بمتقدمة بل هی متقدمة بالوجود العقلی ضرورة ان الماهية يتحقق فی العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجی لها وان اريد انها قابلة للوجود فی الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة فی الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما فی اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام فی هذا المقام والثانی النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشی يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة فی حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فی العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هی هی فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هی ليس ان الوجود لا دخل له فی عليتها بل المراد ان الماهية علة فی الوجودين العقلی والخارجی فلا يعتبر فی عليتهـا احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين اللازم للاربعة فان الاربعة مستعدة له سواء فی العقل او فی الخارج فلا يعتبر فی ذلك الاقتضاء احدهمـا مع انا نعلم بالضرورة انهـا مالم يتحقق فی العقل بفعل احد يستحيل اقتضاؤها له فالماهية يقتضی شيئا تارة بشرط الوجود الخارجی واخرى بشرط الوجود العقلی واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية **قوله** (اشارة واجب الوجود المتعين) واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التقرير فی توجيه كلام الشيخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع انه استلزم ذلك الوضع) اقول لا يخفى على احد ان كل صفة ثابتة لفرد ماهية فهی ثابتة لتلك الماهية فی ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع ما هيتهـا فی الوجود العينی على رأی المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه ممن ذهب الى وجود الطبايع فی الاعيان فكل ما يثبت له ويتحد معه فی الوجود فيثبت للماهية ويتحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمول عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لا بشرط شیء فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة فی ضمن الفرد بل انما ينفی كونها محسوسة بالاستقلال وحينئذ نقول لا يخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذية يدخل فيها الاعراض المعينة سواء كانت وضعا ووضعا وغير ذلك وذلك لان المتأصل فی المحسوسية هو هذه الذات مثلا ويدخل فی هذيته امر جزئی معين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمی تشخصا او مشخصا او غير ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئی لا يصدق على شیء آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا فی الخارج ولا فی الذهن ايضا اذ الموجود فی الذهن لا ينفك عنه ذلك الامر والا لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يندفع جميع ما اورده صاحب المحاكمات اما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال لا محالة الخ والمنع ساقط على ما قررنا واما الثانی فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة الكلية نفس الشخص فی الخارج بمعنى انهما موجود ان فيه بوجود واحد لكن ذلك لا يقتضی انها محسوسة بالاصالة والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود فی الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انا سا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجی هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فاذا صدق ان هذه الاشخاص اناس فى الخارج فلابد من تحقق الانسان فى الخارج ايضا نعم فى القضايا الذهنية لايلزم
تحقق المحمول الا فى الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك) اقول ٣٠٦ للمعترض ان يقول لا يمكن ا
ن يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل اذ حينئذ
تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل يجوز
ان يكون محسوسة فى الخارج فلابد
ان يكون المراد منها المعنى الآخر
ولا شك فى عدمها حينئذ ولا يذهب
عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع
الى ماذكره صاحب المحاكمات بقوله
وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا
مقولا على كثيرين الى آخر ما قال
والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه
(قال المحاكمات بل انتهج منهجا
آخر اوضح منه فنقل الكلام الى
الاعضاء) اقول للمعارض ايضا
ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى
اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا
وليس غرضه الا ايقاع الشك
وعدم اتمام الدليل ويحصل مقصوده
بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام
الشيخ على انه استأنف الكلام
فى جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاء
لها الاولى او الثانية بالغا ما بلغ وذكر
الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج
ماذكره صاحب المحاكمات من الجواب
الحق فى هذا الكلام لانه اذا كان
الحال فى الاعضاء كذلك اى اخذت
من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدعى
ادراكها كون الانسان محسوسا
(قال المحاكمات وهذا انما يستلزم
المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع) اقول وايضا على هذا التقدير من
اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له فى هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد
الشارح ان الشيخ اولا حكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شانه داخلا فى هذا الحكم

ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح
ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب
لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما وجد واجب الوجود
وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثانى يقتضى ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون
لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه
الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا
فى تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا
لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك
المقدمة مستدركة فى البيان اذ يكفى ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه
واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه
او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم او جرينا على هذا الاستدلال
فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب اذا لتقرب ان يقال واياما كان يلزم
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ ان كان
معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة فى ذلك
الاستدلال فى ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث
يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة
الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا فى القسم الرابع
حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا للغير ولو احتاج تلك المقدمة
ثمه الى الدليل فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها والصواب
ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب
الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا
للغير وهو محال والثانى انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى
واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال
وحينئذ يتوجه الكلام لكن لابد من واو العطف فى قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم
الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ فى مواضع

الكلي ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتعجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهم تعجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقايق وهو الاستغناء عن المادة للمبدأ الذي هو محقق جميع تلك الحقايق وكلمة كيف في عبارة الشيخ ولفظ التعجب في كلام الشارح ينادیان على ان المراد

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ماهو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى اولعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان اولا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى بان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولابد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقي الاقسام فهو محال لان التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقي فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ماذكرناه لا ماذكره و حينئذ يندفع مجموع الايرادين ومحصله انه اذا كان الحال في جميع الحقايق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقايق كان مستغنيا بطريق الاولى وحينئذ لا يكون تمثيلا اقناعيا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقايق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه اقناعي وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان العلة لابد ان يكون اشرف من معلولها فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطابية ونظيره ماذكروا في كون المحمول لا يكون علة للمساوي ان المحوي اخس منه والاخس لا يكون علة للاشرف وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم بكونه خطابيا ومانحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يغفل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بانه مع هذا التوجيه خطابي اقناعي لا برهاني فتأمل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من الترديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستند بانه يجوز ان تقتضي الماهية كون غير ذلك الجزئي ممتنعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فيمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن الشخص وحينئذ ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطلان اللازم حينئذ اذ يجوز ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس التشخص امرا موجودا داخلا

علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته اولصفة من صفاته وقد تقرر فى المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعى ان يكون الملزوم اوجزء منه علة اومعلولا مساويا للازم اولجزء منه اوكانا معلولى علة وعلى ذلك التقدير لايمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له اوهما معلولان واياما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان يكون لوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لاتقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية اوصفة وهذا لايدين باستحالة كون الوجود الواجب معلولا فالاولى فى بيان الملازمة ماذكرناه الوجه الثانى ان الثابت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعى علية احدهما للآخر او كونهما معلولى علة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمه قائم فى مطلق اللزوم فانه لو لم يكن واحد من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشئ منهما احتياج فى الوجود الى الآخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلايكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لوصح دل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث اوعلى علية جزء الملزوم اواللازم اوعلى مساواة اللازم فلاوليت شعرى لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولادخل لشئ منهما فى الاستدلال فنقول شرط فى اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اماعلية احدهما اومعلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم اوجزئه اواللازم او جزئه وعلى التقادير الاربعة اماان يكون علة اومعلولا والدليل دال على علية الملزوم

فى الشخص دخول الفصل فى النوع على ماذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الثانى بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بان الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. فبالنظر الى نفسها لايخلو حالها من الثالث فاما ان يقتضى وجوب نفسها اوامتناعها اوامكانها والثالث ظاهر الفساد وكذا الاول وهو ان الماهية تقتضى وجوب نفسها اذحينئذ لو امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشيا من تشخصه المنضم الى ماهيته فلم يكن ممتنعا لذاته بل لجزئه ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون ممتنعا لغيره فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر فان قيل يجوز ان يكون ذلك الجزء الآخر غير ممتنع بالذات وانما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج الى الغير ممكن فلم يكن شئ من المركبات ممتنعا لذاته هذا لكن لقائل ان يقول فحينئذ يكون النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لايقال الممتنع بالذات ليس النقيضين بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع صفة محتاجة الى موصوفه اى النقيضين فيلزم بناء على ماذكرت ان المحتاج الى الغير ممكن ان يكون ممكنا فبقى الثانى وهو ان الماهية تقتضى امتناع نفسها وحينئذ يلزم امتناع ذلك الجزئى الواحد فيلزم امتناع الواجب تعالى شانه عن ذلك هذا خلف فتأمل فى اطراف الكلام تحط بما بقى من الخبايا فى زوايا المقام (قال المحاكمات اماان لايحتاج الشئ الى غيره وهو العلة التامة) اقول لايخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلة تامة بهذا المعنى ايضا فيتداخل ﴿ اللازمه ﴾ الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور فى المعلول المركب على ماهو المشهور بل لا بالمعنى الآخر فالحق ان لايندرج [illegible] التامة فى التقسيم ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لانه

اذالم يعتبر الوحدة فى المقسم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالمركب من الفاعل والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غيرذلك فالحق اعتبار الوحدة فى المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد الوحدة ايضا فتأمل (قال الحاكمات لايقال وهذا يناقض ماذكر فى المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ماهى علل الماهية هى الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ لانهما بهذا الاعتبار جزء ان للماهية والمحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لابشرط شئ وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ماذكره فى الجواب فليس بشئ لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ غير المادة والصورة الخارجية على ماقرره بعض المحققين وحينئذ نقول انفى العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لابشرط شئ فتنفى عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لاشئ فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة فى العقل وذلك يقتضى اتحادها مع كلها فى الوجود العقلى لكن لاشك ان الحمل يقتضى ايضا نحوا آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير فى الذهن فالجنس والفصل لهما وجود فى العقل يمتاز به عن النوع ووجود متحد به مع نوعه فالعلية باعتبار هذا الوجود المغاير واما فى الخارج فليس لها وجود مغاير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومتحدا معه فى الوجود لاينافى تقدمه عليه بالذات اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بالنوع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيته واليقينه قال الشيخ فى الشفاء ان الطبيعة لابشرط شئ متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك فى كلامه وقدذكر هذا الاحتمال العلامة فى حواشيه على حكمة العين

للازمه اوعلى العكس فباقى الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لايقتضى الاعلية فى الجملة لكن القسم الاول مايكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يوجد القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لاكون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية اوصفة وجوابه انه مبنى على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاماان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الاهو واماان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا فى تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب فيفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعنى مااذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذاكان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فيفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلايلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلايتعرضان بينهما فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر فى ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع فى شخص لا انحصار واجب الوجود فى شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا بل عين الوجود الخاص وغاية ما فى الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلايلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق فى الجواب ماذكره الشيخ فى الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف فى مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو فى نفسه

وبالجملة هذا الاحتمال لا ينقبض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاكمات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحينئذ كان اطلاق المادية

والصورية في الاعراض ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح في توجيه لفظ كان ولا ينافي ذلك اشتهارهما فيما يتناول الاعراض ايضا وهو جزء يكون المركب معه بالقوة وجزء يكون المركب معه بالفعل اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كما ان تركها في بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظرا الى العرف الطارى هذا واما ماذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد اما اولا فلان الشيخ عبر عن المعلول بلفظ الشيء ليتناول جميع المعلولات واما ثانيا فلان تخصيص الحكم تحكم بحت لا طائل تحته واما ثالثا فلما مثل به الشيخ من المثلث والظاهر انه حمله على الظاهر الشبيه وفيه تكلف فالشارح رحمه الله حمل كلام الشيخ على ماهو الظاهر منه فحمل العلة على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا اورد حديث الموضوع واعتذر عن قبل الشيخ في تركه في التقسيم بان ليس غرض الشيخ استيفاء اقسام علل الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة الماهية والى علة الوجود وقد ذكر من اقسام علة الوجود القسمين المشهورين منها وليس في كلامه ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه من الاشارة الى ان علة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا

لا اختلاف فيه حقيقة **قوله** (ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر) حمل الكلام ههنا على دلالتين على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا ايماباه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر وايضا قدمر ان الدلالة الاولى ليست بجيدة فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة خصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور قبله مجرور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصولة ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب **قوله** (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ماذكره الشيخ او وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك ينفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فايما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لابد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر

فهو

واما ان كلمة قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح في التجريد ثم العدم قد يعرض لنفسه وفسره بانه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره وقال المنطقيون قد يكون سور السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما جزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا يندفع جميع ما اورده ههنا على الشارح فتأمل (قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية و بين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل) اقول يظهر من هذا الكلام ان المراد بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلول ان عليته ليست باعتبار الوجود الخارجي فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار الوجود الذهني اوباعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل والجنس والفصل وان كانا متحدين مع الماهية في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود عقلي متغاير ان ايضا بحسب نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار هذا الوجود وان لم يكن الجزئية بهذا الاعتبار وان حمل كلامه على ان علية الجنس والفصل باعتبار احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة فكانا علة بحسب الوجود الخارجي ايضا وكلام الشيخ محمل آخر وهو ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقا بل هذا الاحتياج من حيث الذات وان كان مقارنا للوجود بخلاف الاحتياج الى الفاعل والغاية فانه للاخراج من العدم الى الوجود فتأمل (قال الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية) اقول لا شك ان المثلث والسرير له علل الماهية وان كان لا يطلق عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له علل الماهية وايضا لم يصح ما يشعر به قوله حيث قال والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه الى غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم الى غيرهما كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما يتناول اجزاء الاعراض مسامحة وتشبيها وحينئذ تصير الاعراض المركبة كالمثلث والجواهر المركبة من الجوهر والعرض كالسرير داخلا

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقدم في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فتتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره اوصفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك ومابه الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده اوعارضا اووجوبه لازما اوعارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هذا قسم يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في القسم الثاني وحينئذ لاورود لشيء اصلا لكن يخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما
الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذ كما ان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق
التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها اجزاء كان بعضها مناسبا
لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس
وبعضها مناسبا لطبيعة الفصل
مأخوذا منها الفصل كما صرح به
في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق
التركيب فتدبر (قال المحاكمات
فصيرورته فاعلا بالفعل امر
معلل بتلك الغاية) اقول فيه بحث
اذ اللازم مما ذكره احتياج كونه
فاعلا الى العلة الغائية واما كون
الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم
اذ لعل احتياجه الى الغاية من قبيل
احتياج الشيء الى شرطه بل كلامهم
في بحث مبادي افعال الحيوان
على ما مر في تكملة النمط الثالث مائل
الى انها شرط بعيد حيث قالوا
اذا تصور الفاعل حصول النفع
او دفع الضرر فينبعث من ذلك
التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة
ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم
ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق
ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا
الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل
(قال الشارح والغاية في القسم
الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
الخ) اقول من الظاهر ان الواجب
علية الغائية بالنسبة الى افعاله
ليس باعتبار تصوره ذاته فليس
علية الغائية بحسب الماهية والوجود
العقلي بل انما هي باعتبار وجوده
العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو
باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلة غائية باعتبار انه علة لفاعليته وانت تعلم ان هذا ﴿ الواجب ﴾
الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجري في الحوادث ايضا اذ لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها
من علة ويجوز ان يكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلية

قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب
والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام
واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه
ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة
وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب
وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو
ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج
فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف او لامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها
وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها
التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة
على احوال متضادة وانه محال بالضرورة **قوله** (لان تعينات الاشخاص)
لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات
اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالماهيات لا يشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو
بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات **قوله**
(ولو كان التعين بالفرض) هذا الكلام على جواب الامام عن السؤال الثاني
وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما
ليسا عدما محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي
والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال
الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة
او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم
في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب
اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام
يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف
على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة **قوله**
(الواجب يساوي الممكنات) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب
توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

باعتبار وجوده الخارجى لا باعتبار الماهية والتصور اذا عرفت هذا عرفت ما فى كلام الشارح حيث كان مشعرا
بتخصيص هذا الاحتمال فى القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر
اندفاع ما اورده الامام ﴿ ٣١٣ ﴾ اذ العلية الغائية لايلزم ان يكون علة باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور
فى الطبايع ولا امتناع فى كون تلك
الطبايع نفسها علة لصفاتها الفاعلية
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة
القديمة فتأمل واما الجواب الذى
ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر
من تقسيم المركبات الى المواليد حيث
كان متضمنا لنفى الشعور عن المعادن
والنبات فكيف عن البسائط فتأمل
(قال المحاكمات احديهما ان لافعال
الطبايع غايات) اقول يمكن ان يقال
الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره فى حاشية
شرح القاضى كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة
من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا
ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له
وقال فى حاشية المطالع اراد بالعطايا
السنية الوجودات الخاصة وما يتبعها
من الكمالات فانها على الدوام فائضة
على الممكنات من ذلك الجناب المنزه
افعاله عن العلل الغائية والاغراض
وان كانت مشتملة على حكم ومصالح
لاتحصى وتسمى غايات هذا كلامه
وعلى هذا القول اثبات الغاية
فى افعال الطبايع لايستلزم اثبات
العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها
شعور وتصور الا ان يثبت الامام
ان مرادهم من الغاية هى العلة ﴿ ٤٠ ﴾ الغائية فتأمل (قال المحاكمات فان المادة لاتكون بالفعل
الا مع الصورة) اقول حمل صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صيرورتها متصفة بوصف كونها
مادة ومحلا للصورة اذ حينئذ لايلزم كون العلة الاولى علة لذات المادة بل انما يلزم لوصفها اى لكونها مادة

الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات فى الوجود ومخالفا له فى التعين ومابه
الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك ومابه
الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون
ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود فى ذلك التعين
هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود
المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لانسلم
لزوم التركيب مما به الاشتراك ومابه الامتياز فان امتياز وجود الواجب
من سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذى لايستلزم تركبه الا فى العبارة
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان مابه
الاشتراك ومابه الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لابد ان يكون مابه الامتياز ذاتيا له
فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على
مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد
وهذا الجواب لايدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام
بان مابه الامتياز هو التعين الذى هو ثبوتى لا التجرد وانما اورده تنبيها على
فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس مغايرا له
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفى قوله على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق لقوله على والى جواب
سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب
زائد على ماهية لان ماهيته الواجب هو الوجود فالحاصل فى الخارج من
ماهيته الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شئ آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر
وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس
نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا
للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له فى المفهوم الا انه صادق عليه
وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسمانى
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر فى واحد فيعود الكلام
فى تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

صورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليتها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ماثبت فيما مر هوان فاعل
فى القسم الثانى وان يكون علة لوصف الجسم بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
الى العرض والحل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله السرير فان قلت صدر الشيخ هذا
الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبداهتها واورد الفصل الذى
يليه بلفظ التنبيه مع ان كون
الموجود منقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريقا فى النظرية قلت اما الاول
فقداومى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى تحقق ماعداه و يصير نظريا
واما الثانى فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادى النظر ومجرد احتمال
العقل لاالتقسيم بحسب نفس الامر
وحينئذ لاشك فى ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
الممكنات والاول مستدرك لان الممكن
لانعنى به الامالايقتضى لذاته الوجود
والعدم) اقول كأن الامام حمل
الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ماهو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
فى مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج
الواجب تعالى على مذهب الحكماء
عن تعريف الواجب ويدخل فى تعريف
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة
على ماذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن مالاضرورة فى وجوده
ولافى عدمه ويكون موافقا للمشهور
فى تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ﴿ واما ﴾
فى الفصل السابق عليه على مالايخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن مالاضرورة فى وجوده
ولافى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والالكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوبه من غيره اذ من المحال ضرورة

بل هو الجزئى الحقيقى وهو الوجود المحض القائم بذاته **قوله** (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لايخلو اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لايكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لايختلف اولعلل مغايرة لها ولابد من شئ يقبل تأثير العلل وهو
المادة سواء كانت هيولى كما فى الصورة الجسمية اوموضوعا كما فى السواد
المتعدد اومتعلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى
عوارض المادة كما فى النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول
الصورة العلقية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو انالانسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لوكان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص
العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهى ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل
سواء كان مجردا اوغيره وعلى هذا يجوزان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة فى اشخاص وبانها مجردة
عن المادة **قوله** (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهى اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر
فى الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص
واحد والا لكان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة فى ان الواجب لايجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع
انما تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فعامة فى انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع اونوعا لاشخاص فانها
تنفى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع اومن جنس لاشتراكهما
فى الوجوب وافتراقهما فى التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال المحاكمات وان عنى به
ان الاول مستلزم للثاني فالقول عاند
لا ان في ايراد الممكن للزوم استدراكا) اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد
اللزوم مع الازم و الظاهر ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم
الثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثاني وحينئذ
لا استدراك واما اعتراضه الآخر فيندفع
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه
منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه بمعنى استحالة الترجح بلا
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا
الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون
ذلك دليلا على ماذكر فكان هذا
من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل
فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها
معها فتأمل (قال المحاكمات وفيه
نظر لانه ان اريد انه لابد من شئ
واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق
الثاني فالمنع مندفع بان الكلام في العلة
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لابد
ان تكون علة لكل واحد من احادها
اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه
بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة
للجملة لابد ان يكون نفسها علة مستقلة
لكل واحد من افرادها فغير مسلم
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على
التدريج فحينئذ لو كان العلة المستقلة
للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لابد ان تكون علة مستقلة لكل
واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو
ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاد المعلول الاخير توجد

واما نقله ان الجهة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** (واما
الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها
بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير
المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم
بينهما كما في المتضايفين **قوله** (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعين
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا
اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن
ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول اولوحدة
القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها
غيرها في الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية
متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو
ممنوع **قوله** (اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم
الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد
في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح حملها على التقدم الزماني حيث
قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي لاشك ان اجزاء
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

وحملا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح حملهما بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ماثبت فيما مر هو ان فاعل
المركب لا يجوز ان يكون علة لوصف فيه الجسم بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
علة لمحل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله السرير فان قلت صدر الشيخ هذا
الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبداهتها واورد الفصل الذى
يليه بلفظ التنبيه مع ان كون
الوجود منقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريقا فى النظرية قلت اما الاول
فقد اومى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى نفى ماعداه و يصير نظريا
واما الثانى فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادى النظر ومجرد احتمال
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر
وحينئذ لاشك فى ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
المحاكمات والاول مستدرك لان الممكن
لا نعنى به الا ما لا يقتضى لذاته الوجود
والعدم) اقول كأن الامام حمل
الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ماهو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
فى مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج
الواجب تعالى على مذهب الحكماء
من تعريف الواجب ويدخل فى تعريف
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة
على ماذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن ما لا ضرورة فى وجوده
ولا فى عدمه ويكون موافقا للمشهور
فى تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ﴿ واما
فى الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة فى وجوده
ولا فى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوبه من غيره اذ من المحال ضرورة

بل هو الجزئى الحقيقى وهو الوجود المحض القائم بذاته **قوله** (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها ولا بد من شئ يقبل تأثير العلل وهو
المادة سواء كانت هيولى كما فى الصورة الجسمية او موضوعا كما فى السواد
المتعدد او متعلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى
عوارض المادة كما فى النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول
الصورة العلقية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو انا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لو كان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص
العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهى ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل
سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة فى اشخاص وبانها مجردة
عن المادة **قوله** (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهى اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر
فى الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص
واحد والا لكان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة فى ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع
انما تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فعامة فى انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها
تنفى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما
فى الوجوب وافتراقهما فى التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفى الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال المحاكات وان عنى به

واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف فى الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** (واما الذى يقبل التكثر لذاته) اعنى المادة فلا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر فى هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه فى بحث اثبات الهيولى والحق فى الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما فى المتضايفين **قوله** (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر فى شخص اما لان المبدأ كاف فى فيضانه كما فى العقول او لوحدة القابل كما فى الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها فى الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة فى الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** (او جب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد فى قوله وكان الواحد منهما فائدة والشارح حملها على التقدم الزمانى حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لا شك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزمانى فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما فى المركب من العناصر او بعضها كما فى السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

ان الاول مستلزم للثانى فالقول بما ذكر لا فى ايراد الممكن للزوم استدراكه) اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد اللزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الثانى انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثانى وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه لا يرفنه فع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجح بلا مرجح بعينه بل مراده ان فى هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما فى قضايا قياساتها معها فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد انه لابد من شئ واحد) اقول يمكن ان يقال نختار الشق الثانى فالمنع مندفع بان الكلام فى العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لابد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدريج فحينئذ لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد لزم تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق فى الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا انما بجاء المعلول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتمل على علل كل واحد آخر غير المعلول الاخير واما ان الفاعل عدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف يعد جزأ ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزئه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه خارجا لان هذا مبني على ان المؤثر لا يكون جزأ والتفصيل انه ان اريد بعلة الجملة الفاعل المستقل فنختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلته ما فوق ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكمات فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اومى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج عن السلسلة وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا الموجود كان منافيا لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الغرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم يؤاخذ عليه بهذا وصاحب المحاكمات لم يتفطن له ايضا

﴿ منقسما ﴾

ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له صورة نوعية اومزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال السؤال لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات اوقبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه **قوله** (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية اوغير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة اونقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخر ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاء له بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة اوغير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى **قوله** (وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لوكان

وهذا منه عجب فى عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تعاقبت الامور المتسلسلة لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى علة خارجية فتأمل (قال المحاكمات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يبتنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول

بان يكون التأثير والايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد الايجاد بل يبقى معه فى جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معا وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفى مجامعة ويقارنه وهو التقدم الزمانى اذ التقدم الزمانى تحقق فى الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفى التقدم الزمانى بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر فى الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلايم الحمل على الثانى حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزمانى يتحقق فى صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارناله ملازما معه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزمانى على ما يقارنه ويلازمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده ان ماذكر فى اول النمط الخامس

هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لا ان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية بالقياس الى الجملة وعلة علة جزئها الذى هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة.

منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما فى الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع فى الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة فى الوجود مع الشئ وكذلك قوله ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم فى الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسؤلة بان المدعى ليس الا نفى التركيب من الاجزاء الخارجية ونفى الانقسام فى المعنى والكم على ما صرح به الشيخ فى قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم وما نفى الانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجئ فى فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفى التركيب عدم الانقسام فى الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية فهو اشارة الى فائدة الترديد فى قوله ولكان الواحد منهما او كل واحد منهما وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام فى بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانهما اذا حصلت بالفعل فهى الجسم قال الشارح الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشئ فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزمانى فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتى فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ماهو كالصورة اولا فقد قال فيه بعض الاساتذة انه لم يقل على ماهو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كما فى السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية بالنسبة الى معلول معلوله هذا خلف على انا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتملة على علة كل واحد فما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية كان اولى بالعلية للجملة (قال المحاكمات

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر فى المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات **قوله** (ان قيل لعل الماهية) هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة ممكنة لكن لا نسلم ان هذا الامكان ينافى وجوبها وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة لابد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال فى توجيهه لا نسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهى بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهى واجبة الوجود والحاصل انا لا نسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا واجاب بان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه **قوله** (كل مالا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته مالا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى فى المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحصل القضية ان مالا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل مايكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

واعلم ان الشيخ قرر البرهان فى الشفاء هكذا كل ماهو معلول وعلة) اقول فان قلت هذا الدليل منقوض بالصور النوعية المتعاقبة و بالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة لجريانه فيهما قلت لما كانت الجملة فى هذه الصورة ليست موجودة بل الموجودة انما هو واحد منها فلا يمكن طلب علة الجملة بل انما يطلب فى كل وقت ماهو علة واحد منها موجود فى ذلك الوقت والكلام بعد محل النظر لان تلك الجملة وان لم تكن موجودة فى آن واحد لكنها موجودة فى مجموع ذلك الزمان الغير المتناهى وكما ان الموجود المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنا او ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء يحتاج اليها لذلك فتأمل ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه لما كان كل واحد واحد وسطا بين علتين خارجين فالمجموع كذلك وادعى ان حكم المجموع ههنا لم يخالف حكم الاحاد وان كان قد يخالفه فحينئذ لابد ان يكون لمجموع وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهى لم يتحقق طرف خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط بين طرفين هما جزآ السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض اولا ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان لا يشتركان فى الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة (قال المحاكمات نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين فى المفهوم) اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو فى الاصطلاح لا فى اللغة (قال الشارح قال الفاضل

الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة الخ) اقول فيه بحث لانه تبين فيما سبق بقوله الشيخ واما ان تقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض الخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي استند اليها كل الخ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا غبار لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شئ من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلم يكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة فى قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام فى محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة فى الجملة حقيقة لا مجازا ولو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتأمل (قال الشارح والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تناهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حينئذ بطلان عدم التناهى لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت (قال المحاكمات ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الخ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب فى هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرا موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذن كل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لا شك فى مدخلية الفصلين فى اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات لم يكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

من غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزأ له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفى التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل فى مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ فى هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على انا لا نشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضرورى المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظى فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا فتأمل فى هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون فى العلم قوله (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسمانى اما انه ليس بجسمانى فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسمانى يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم وكل جسم ينقسم فى المعنى وفى الكم والثانى ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسمانى فهو ممكن معلول اما ان كل جسمانى فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

احتياجها الى علة خارجة وثبت فى ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احاد السلسلة لزم
كون تلك العلة الخارجة طرفا لتلك السلسلة لا محالة وحينئذ لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى
ماجله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضى ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذى هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لا ستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا اوبه و بغيره واذا وجب به و بغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم فى الكم والمعنى واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شئ من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم فى الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثانى ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شئ آخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة فى الخارج يكون معلولا لان تعددها لايكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا ناقض لمعنى النفى معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفى فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد فى المقدمات والا كان ماذكرناه كافيا **قوله** (يريد فى التركيب بحسب الماهية) تقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شئ سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شئ سواه ممكن الوجود فهو يقتضى امكان الوجود ولو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فلا يشارك شيئا من الاشياء فى الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات فى الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الوجب لا يشارك شيئا من الماهيات فى الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء لها فمشاركة الواجب للماهيات فى الوجود لا يوجب مشاركته اياها

الا خيران على توجيهه مستدرك فتأمل (قال المحاكمات ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود) اقول استلزام الشئ لامر لا يقتضى ان يكون الملزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتناهى من اللوازم الخارجية للجسم مع ان الجسم موجود فى الخارج دونه وايضا لوازم الماهية كالزوجية بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متأصلة فى الوجود على ماصرحوا به والا امتنع اتصاف الماهية بها فى الذهن اذ من الضرورى ان كل صفة من شانها الوجود فى الخارج امتنع اتصاف الشئ بها الا بوجودها فهو بحسب الخارج على ماذكره كثير من اجلة المتأخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهنى ليس بحسب الوجود الخارجى للصفة واوفيل تلك الاشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشئ غايه الاختلاف مستلزم الاتفاق لكان اخصر واوضح فى السؤال والحق فى الجواب ان يقال كلامه رحمه الله مبنى على ان الوجود ليس بلازم للشئ لانهم فسروا اللازم الخارجى بما يكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجى واللازم الذهنى بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهنى وتسمى

معقولات ثانية ولازم الماهية ما من حيث هى بما لم يكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل ﴿ فى الماهية ﴾
ويفهم منه انه لابد من مدخلية الوجود والمطلق على ماصرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون
لازما واما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ماصرح به

المحقق الشريف ليتناول لازم الوجود والماهية ولم يختص بالاخير ولايخفى ان المتبادر من هذه العبارة ماعدا الوجود لنظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر فحينئذ لم يتحقق علة تامة بسيطة وهو خلاف

ما صرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر منه حينئذ ما عدا الامكان قال الشيخ في المقالة الاولى في منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراض مايكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لايكون له في الوجود الآخر وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية لكن الماهية تكون متقررة اولا ثم يلزمها شيء انتهى وظاهر ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللوازم فيخرج عنه نفس الوجود (قال المحاكمات فان قلت ماذكرتم في غير الوجودات في الوجود) اقول استفاد من قول الشيخ ولكن لايجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا لذاته فاشكل عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء مقدما على نفسه فاجاب بما فصله وملخصه ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا وهو المراد بقوله وجوده فلايلزم تقديم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا يدل على ماذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه و بنافي

في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهيته ولاجزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائما بالذات ولامشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولاجزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولابد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حينئذ ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحينئذ لاحاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لايدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولاجزء ماهية شيء لايكون الوجود نفس ماهيته ولاجزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحينئذ يتضح الكلام **قوله** (فاذن واجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي)هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لايشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولاجزءا لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لايشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولاجنس ولافصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون بمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجي

على تخيل ان العلة ان كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود على معلوله اي كانت موجودة اولا فصار للمعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلية تقدمه بنفسه لابوجوده حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف فلن [illegible]

الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة
ان الكلام فيه اشتهر من ان يخفى ضرورة ان الشئ لا يكون شيئا انفسه بل المهم له نفس ماذهب اليه جمهور المتكلمين
ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده فلذا قيد الماهية اوفى جهة التنبيه
على ان المراد بالماهية غير الوجود
على ماذكره صاحب المحاكمات واما
الفرق بين الوجود وغيره فحكم
لان العقل يحكم بان العلة مالم يكن
موجودة اولا لم يوجد المعلول سواء
كان عين مفهوم الوجود اوغيره
وايضا كون الواجب عين
الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا
لذاته مالم يذهب اليه الشيخ ولا غيره
فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه
فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات فنقل
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير
عدم المقارنة غير مطابق) اقول
هذه المناقشة مبنية على اعتبار
مفهوم الشرط وانه على تقدير
انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذى هو
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان
القول بالمفهوم مما نفاه بعض
الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما
اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير
ان نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق
القيد وههنا يحتمل ان يكون تخصيص
لزوم احد الامرين بتقدير عدم
المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو
الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح
والمقصود نقل اعتراضه على
المذهب الحق والاشارة الى دفعه
واما ان هذا الاعتراض عام الورود
وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا
فلا يتعلق بغرض الشارح رحمه الله
فهذا وجه التخصيص في النقل واما ماذكره من التوجيه بقوله لا يقال غير نافع في تصحيح
النقل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما اورده من النظر الذى حاصله ان لا وجه
لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما يقع ماذكره من عدم صحة نقل التخصيص (قال المحاكمات لا يقال لا نقول

فان الصورة العقلية لا تطابقه مالم تنضم اليه صورة الفصل والاولى ان يقال
لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال
قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مختلة بما مر) وجه الامام الكلام
ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوى حقيقة شئ آخر لان حقيقة ماسواه
مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى
اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوى
الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر بل ذاته مجرد
الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى
والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها بل عارض لها
واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافى مشاركة الواجب
اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات
في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضى
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضى الامكان والقيام
بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته
تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز
الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد ان يكون بامر
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد
التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضى
ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما
الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهى مختلة بما مر واما ما نقله
من الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست
متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج
الى شئ غير ذاته **قوله** (هذا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم
التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضى للتركيب اى الحد المركب

لايلزم من كون الوجودين متصفين بها حقيقة الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هنا الكلام مشتركة الوجود
بين ما ذكره الامام وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادنى تأمل وليس له اختصاص بما نقله فهنا الايراد لو ورد

لكان واردا على الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

من الجنس والفصل لو من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد الحقيقي له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدى فنقول الحد اما بالذات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباينة فلا متناع التعريف بالمباين (قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس يعنى به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتي لا يكون لعلة بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم الى آخره **قوله** (وذلك لانه اول البراهين باعطاء اليقين وهو الاستدلال بالعلة على المعلول) فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم **قوله** (النمط الخامس في الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثاني هو الابداع **قوله** (قد سبق الى الاوهام العامية) ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب تعالى شأنه ولان يكون التقييد به داخلا فيها ايضا فينتفي مجرد الوجود فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وان التزم التساوي في الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذي اتصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية وباختلافهما يختلف الذات والماهية واما ان الامام اعترف بتسابقهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ فلو اراد تساويهما بمجرد الاشتراك في كونهما وجودا فذلك يرجع الى انها مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اثبته فعلم ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعية وقد عرفت فساده (قال المحاكمات والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود) اقول هذا مذهب الباهلي المحقق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى وموجودية ما عداه

من الممكنات بسبب علاقة بينهما وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كان الشمس واحد والمشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه عبارته الوجود ليس كليا فلا يلزم ان يكون كليا وهو عين الواجب لكان الواجب ماهية كلية ولا يخفى انه محال واما انه لا يتعدد الا بحسب كلامه قريبه

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شئ لزم تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذى هو عين الواجب هو الوجود الشخصى البسيط وقول الوجود المطلق قول العرض العام فلا يلزم ان يكون للواجب ماهية كليةواما في المقام الثانى فلان تعدده بتعدد افراده التى يكون المطلق عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها بسيط داخل تحت مفهوم عرضى فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم ففى الممكنات دون الواجب (قال الحكمات فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولاجنسية تبين ان البياضين ليسا مشتركين فى ذاتى) اقول فيه نظر ظاهر اذ المبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان فى ذاتى اصلا فغير لازم مما ذكر بل لا يصح فى نفسه لان دخولهما تحت مقولة الكيف الذى هو الجنس العالى ضرورى ولا يذهب عليك ان توجه السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين مفردين لابد خلان تحت جنس اصلا فان الانواع المندرجة تحت جنس وهى اكثر الانواع بل جميعها على رأى الشيخ حيث ذهب الى ان النوع الاضافى اعم مطلقا من الحقيق انما اعد فيتوجه السؤال المذكور (قال الشارح كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواد) اقول المشهور ان البياض جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة المتقدم صدقه على وجود المعلول بان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا بل يقال وجدت العلة فوجد المعلول اى صار موجودا فصار المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى وجوديهما وقس عليه سائر انواع التشكيك فتأمل

اى خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعنى احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين فى هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة فى اللغة كما سيجئ ثم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كأنه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على البارى لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج فى اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه فى البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية فى الاحجار والآلات وتحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذى يضعها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هى البناء والبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلى الذى بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة فى المرآة مادام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه فى وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات **قوله** (يجب ان يختل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شئ معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات ليس تلازم معنيين فى الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات فى اطلاق الاسم حتى ان كل شئ يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا ختصاره واذ قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزيدون فى معناه و يقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول فى زعم قومه اعم من المحدث وفى زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم فى ذلك حتى لا يقع هذا الغلط **قوله** (والمحدث بالمباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شئ وهو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شئ وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذى هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهى اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهى اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بنفيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك **قوله** (واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض الماهية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضى عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضى شيئا بل الماهيات تقتضى العروض والحق ان يفصل ويقال ان اراد ان المطلق يقتضى عروض افراده للماهيات ولا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضى عروض نفسه اولا عروضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال المحاكمات فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا فى صفة عدمية الى شئ عدمى) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شئ على ان لنا ان نرجع هذا الى امر وجودى وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذى عليه يعولون وبه يقولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده) اقول لا يخفى ان الشك انما ينافى التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث ولا ينافى تعقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففيما نقله الامام ليس استدلالا على المغايرة بين الامرين لان احدهما معلوم والآخر غير معلوم لان الماهية فى صورة الشك كما علم علما تصوريا وكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما علما تصديقيا بل ثبوت الوجود للماهية وكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل الماهية ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتأمل (قال المحاكمات وهذا المنقول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث فى دليل بطلان الدور على ما نقله حيث قال المحصل فى ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وذلك محال بالضرورة

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسيتبين بعد ذلك انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل بطلان الدور اثر في متن الكتاب لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور بل انما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل بطلان الدور والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ عن الرد والايراد ولا يبقى له مجال اعتراض ويحل به ما اعترض به على ذلك البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح وحينئذ يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات اما اورده بقوله ثم الامام لم يقل ان تقدم العلة بالوجود وهو التأثير المحال اذ يتحقق الفرق بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع فللشارح ان يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا في هذا البحث ولم يكن مذكورا صريحا في دليل بطلان الدور مما لا يسمن ولا يغني من جوع هذا ثم ان الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى النمط الخامس حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضع اللائق بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض في ذلك النمط ونقله الشارح هناك ولباب عنيه وقال في جوابه تقدم الشيء الذي عنه الوجود على الشيء

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) قيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف **قوله** (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هنا لك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهنالك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها غير متعلقة بما في الكتاب **قوله** (تكملة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

الذهنية الوجودية في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته واما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدم على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلا مكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام يرجع الى ان قوله العلة متقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية المذكورة وهي انه لو كان علة كانت متقدمة بالوجود لانه كان عين التالي لان مضمون هذا القول هو مضمون شرطية على تقدير ان يكون التأثير هو معنى التقدم فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي (قال المحاكمات والاجمالي وذلك بوجهين) اقول ظاهر كلام الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول من هذين الوجهين نقض تفصيلي حيث قال وان تنزلنا عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا يرى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلية لوجوداتها في هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد غير ملائم لفظ الشارح بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل والآخر كذلك

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

لان الماهية متحققة في العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ماهو شان المعقولات الثانية فالتناقض اذا زعم ان الماهية قابلة للوجود في الخارج لابد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود فمن الضروري ان ثبوت الشئ للشئ في ظرف يقتضي تقدم ثبوت المثبت له في ذلك

الظرف فلابد ان يكون ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم يحل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل و بالصفة الخارجية مايتناول الوجود الخارجي وحاصل الكلام ان فاعل الوجود الخارجي لابد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهيات قابلة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابليـة فانما تقتضي ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في ظرف القابلية و لقابليـة الماهي في الذهن فاللازم تقدمهـا عـلى الوجود الخـارجي بحسب الوجود الذهني فلا محذور (قال المحاكمات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعينـه لغـيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره الخ) اقول نشرح كلام الشـارح ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره في الجملة وكونه معلولا لغـيره في الجمـلة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان من جهة التعين فاما ان يتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى

لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسـلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق لغير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهمـا بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيمـا لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصـل السالف في ان المتعلق بالفاعل وجود الشئ ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لاينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفـاعل واذا اختلفوا في الازلي فالدائم الذي هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صـادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثـاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضـا قوله ولو فرضنا ان المسـبوق بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحـدوث وجب الحـاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لايقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما اولم يكن فما هذا الاطنـاب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكره في البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطاءهم ولا شـك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شئ من اوقات وجوده فلايكون وجوده من ذاته في شئ من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميـع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائمـا كفى في بيان خطئهم لكنه سلك طريقة اخر

هذا التقدير اما لزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود الى

الاقسام الاربعة والزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال وفي الثاني بتضاعف الاحتياج والمعلولية بالقياس

الى الغير وفى الثالث مجرد المعلولية وفى الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطل القسم الرابع وقال فى التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الا ثبوت التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قال ثم نشرع فى تفصيل الاقسام فتعين ان القسم

الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا يحتاج الى الاستدلال

وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو ثم ان تعلقه به على اى وجه فبين فى المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه فى ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة فى الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل فى جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ فى هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف فى هذه المسئلة فليس فى بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله لا خلاف فى ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق فى الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل تحقق فى التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل فى سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتى لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال

اخذت مجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذى ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم فى اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعيين محذور آخر ترويجا للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لا حاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفى ان يقال لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير اخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة فى البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثانى ايضا واما حديث التقرير فالامر فيه هين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا فى كلام الشيخ ولعله انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيين على ما وضعه اولا بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولا وثانيا فى القسم الثالث وثالثا فى القسم الرابع بل فى القسم الثانى ايضا حيث ذكر انه يتضاعف

الاحتياج الى الغير بجوابه

انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعين وبهذا الاعتبار ماخوذة معتبرة فى تلك المواضع وفى المواضع الاول معتبرة تفصيلا وذلك يحتاج الى البيان المذكور (قال المحاكمات وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه

لانه حاول بيان الملازمة) اقول ماذكره اولا هو لبيان الملازمة حيث

بل لامعنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم فى صدر النمط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث فى محل النزاع ليس فى مقابلة الوجود بل فى مقابلة الامكان وليت شعرى ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى شئ هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ماقدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول فى سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج فى جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه فى آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مبينا لها ولو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشئ لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا وانما قال الذى ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب وماذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قوله (والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظى) قال الامام لا خلاف فى ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلى لا بهذا الدليل اى لا بان الازلى يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالمعنى بقائل اتفقا على

هو الماهية الخ وههنا يريد اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه وليس بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لا توجيهه اولا (قال المحاكمات لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث) اقول الصواب ترك معلوليتهما لثالث لان المعلولية لثالث مذكورة فى الدليل فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشئ منهما احتياج فى الوجود الى الآخر لكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كان متناولا لصورة كونهما معلولى ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر نعم يرد على الدليل ان التالى وهو عدم احتياج شئ منهما الى الآخر مترتب على عدم كونهما علة للآخر ولامدخل فيه لعدم كونهما معلولى علة ثالثة اصلا ولعله هو مراده ولو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة فى مرتبة الدعوى وفى قوتها فتأمل ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفى فى كون الشئ ملزوما الامر كون جزئه علة مستقلة له لان الجزء حينئذ ملزوم للازم والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له وقيد المعلول بالمساواة لان المعلول لما جاز ان يكون له

إن الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب يمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهو خلاف لغوي صرف اقول الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثا نقلا غير مطابق احديها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثتها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية بمعلوله ازلي فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر قوله (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير كاف لذات) والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

علل متعددة فلم يكن ملزوما لشيء معين منهما الا بشرط المساواة وقوله اوجزء منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم وصار المعنى ان الملزوم معلول اللازم اوجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط والمعلولية تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا دخل له في اللزوم اذ كون الشيء مساويا لجزء اللازم وملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما اللازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساويا لكله بل اعم منه وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له ولهذا قال واعلم انا بينا فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتأمل (قال المحاكمات والدليل دل على علية الملزوم للازم او بالعكس) اقول اراد بالدليل الدليل الذي اقام في مطلق اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص بكون الملزوم علة اللازم او بالعكس فالملازمة التي ذكرها بقوله ولو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة الى قوله وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون جزء الملزوم علة مثلا كما ذكرناه آنفا والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول لان ما ذكره الشارح من العود انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد والجواب عن قوله لا تكون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهيته او صفته فالجواب الحق عنه ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

الوجود في مواضع واما ماذكره من الجواب فمردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بماهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لايتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغماض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلايم ماسيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ماذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة ينفرض على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لايوجد الواجب تعالى شانه فمردود بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب الوجود ومعلولا له لم يلزم الا وحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت المطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعين عين ذاته وحينئذ لايتصور التلازم والعلية واما ماذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ماصرح به الشارح ان يكون التعين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والعجب منه يسمي ماذكره ﴿ ان ﴾ آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لايقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول مايكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين (قال المحاكمات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لايختلف الا

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لايجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية مافي الباب ان القبل لايكون مطلق العدم لكن لايلزم منه ان لايكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لايجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لانسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لاتجدد فيه ولا تصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لايجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولابد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

باختلاف الماهيات المضاف هواليها غير ظاهر اذلا يتقبض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود
فردا واحدا يتحصل بنفسه من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لايجوز ان يكون له افراد كل
منها يتحصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير
التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع الايراد عن الدليل
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو
الموجود على مامر اليه الاشارة
في المحاكمات ثبت التوحيد اذ لا يتصور
كون الوجود له معان متعددة لما تقرر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل
(قال المحاكمات لكن الفاء في قوله
فان كان ذلك ومايتعين به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حمل الفاء
على فاء التفصيل وحينئذ لامناقشة .
(قال المحاكمات اولامور غيرها
ينضاف اليها فهي اليقينيات
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المقتضى هو
الماهية وتلك الامور المنضافة امور
اعتبارية لها مدخل في العلية اويكون
المقتضى هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول
في توجيه كلام الشارح لاشك ان
الانسان مثلا نفس تصوره اي نفس
مفهومه من حيث انه متصور غير مانع
عن فرض الشركة وصدقه على
كثيرين وزيد نفس مفهومه مانع عنها
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على
امر زائد على الطبيعة الانسانية
منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع عن قبول الشركة وهو التعين ولابد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية
وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع الايراد

ان يكون معروض البعدية فعروض القبلية امر لايكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لايكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا
وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض
القبلية للعدم لاينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا له لجواز ان يكون
عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استند للفاعل وجود
ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذ ثبت ان معروض القبلية امر
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين
تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة
ولكن ربما يخفى ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احديها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة
التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لاتجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولايقال
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها
اذ لايقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا
الامتداد لما كان غير القار الذات لايكون الا حيث يكون تغيرا لايقع دفعة بل
تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدارا للحركة لا من كل وجه بل من حيث
عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لايجتمع اجزاؤه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لاتجتمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولايكون الامتداد في العقل

(قال المحاكات والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة) اقول ان كان الكلى الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعي غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص

الموجودة في الخارج حقيقة وتسميتهما بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لا ان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قال بنفي وجود الطبايع في الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمي ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان لملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامر العدمي فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر (قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتباري المعدوم في الخارج لا شك انه اخفش من احتياجه الى موجود خارجي (قال المحاكات وههنا نظر لانا لا نسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير امر موجود في الخارج ولابد له ﴿ ان لم ﴾ من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجي لا محالة يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير سو.

كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في انا ندرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة يفعل بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزآ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لابد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد
على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية
لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان
فلا يكفي في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه
فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم
من هذا انه لولا اراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي
في البيان وجود القبل في الجملة **قوله** (واعلم ان الزمان ظاهر الانية)
اراد ان يبين انه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال
ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر
الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام
والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر
الانية الان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب
من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب
من الفصل ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة
فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم
كان وليس معناه الان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان
لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام في اعتراضه بعد ثم
لامكان ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس
نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل
الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل **قوله** (واعلم انه انما نبه)
ههنا بعهد عقد متين ليستعين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الحاصلتين به
اي الذاتيين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء
يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو
قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة فلئن عاد السائل وقال المتصرم
اما ان يكون نفس المتجدد وهو محال او غيره وحينئذ يختلف اجزاء
الزمان فلا تكون متصلة فلنعد الجواب بان التصرم والتجدد بعد
فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح

المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به وان اريد بقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فمطلق الامر الوجودي
لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون التأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة
بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين العلل والمعلولات
الذي يخصص المعلولات بتلك العلل
لا بغيرها ولو يصير الكلام هكذا تخصيص
كل شخص بعلته ليس امرا مستندا الى
الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان
نسبة المفارق الى الكل على السواء
لا الى الماهية ولوازمها لاشتراكهما
فرضا فيجب ان يكون مستندا الى
الاعراض ولا يمكن ان يستند الى
اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها
عن تشخص معروضها فيكون مستندا
الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص
اما بالذات او بالواسطة واما الحال
في الشخص فلما لم يتقدم على تشخص
المحل فلم يجز ان يصير سببا لتشخص المحل
وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن
شخص آخر سابق على ذلك الشخص
وكذا الكلام في التشخص السابق
والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل
تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم
ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون
المادة ولا يرد ان مثل هذا جار في نفس
الماهية بدون المادة بان يكون قبل
هذا التشخص كانت الماهية متشخصة
بتشخص آخر يكتنفه باعراض بسببها
صارت مستعدة لتلبس الاعراض
اللاحقة والتشخص التابع لها على
تقدير عدم تحقق مادة مشتركة
ههنا لا يمكن اسناد تشخص هذا
الشخص باعراض مقارنة لتشخص
آخر كان سابقا عليه وان اتحد نوعهما
مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية ما لم يكن ههنا مادة
مشتركة فتأمل واما النقض بأشخاص العلوم القائمة بالذات المفارقة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كثرة النوع
في الخارج وذلك تكثر ذهني لان العلم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن موجود ذهني على

ماصرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكمات واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق) اقول لايخفى على المتأمل المنصف ان كون التعين عارضا للواجب

على ماهو شان سائر الماهيات والتعينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلهذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض مايتناول اللازم ايضا (قال المحاكمات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضافى بالنسبة الى الفاعل ولا ينافى ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لها او كذا المراد بقبول التكثر لذاته ان لا يقبل التكثر بجعله والاظهر فى الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما المادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل انما تتكثر بتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد يجامع الاتصال والانفصال و يفارق جميع الصور العنصرية ولم يفارق ذلك التشخص بطريان الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك يتغير بتغير الصورة فالعلة المتكثرة لهيولى العنصرى مايكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة يكون مشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة للتشخص السابق على ماعرفت آنفا اذ قد عرفت انه لايمكن توارد تلك الاعراض على النوع بدون مدخلية المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السر فى كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد كانت فى حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت فى حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو انها غير متحيزة بالذات ولاذات وضع

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولايصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سئل و قيل انما يلزم الدور لوكان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لايجتمعان معا اجاب بانه لابد فى التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم فى مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لايصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لايصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت فى التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح مافيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن حيثيات هى مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لاينافى ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان فى الفصل الآتى بالقبلية والبعدية اللتين لايجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال فى ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لايكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بموجودتين فى الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لاوجود للقبلية والبعدية فى الخارج بل هما امران اعتباريان ولاشك ان الامر الاعتبارى لايستدعى وجود معروضه فى الخارج فهذا الكلام ينافى اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القبلية يتجدد و يتصرم ولاشك ان العدم لايتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا فى الخارج واعترض

﴿ بان ﴾

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باقصاف جدم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فتأمل فانه من غوامض الفن وقدمر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاكمات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التميز بينهما وسيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس لكن الشيخ لما حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاكمات بل الى الوحدات فهي معان) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الايراد المذكور يراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا ولتزم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاضح في القسمة ان يقال الانقسام (قال المحاكمات ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الانفي التركيب) ﴿ ٤٣ ﴾ اقول وحينئذ ينبغي تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ بما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلايم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة.

باب الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لاتجتمعان لابد ان يتصرم احداهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او في الخارج فلابد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجود في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه **قوله** (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لاوجود لهما

ده صريح في انه حمل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهة على المتصلة او على ماينا ولها واما قوله ولو اريد به الكم المتصل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لا تحصر في الجسم حتى يلزم التركب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم على ما عرفت آنفا (قال المحاكمات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لاشك في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ماهو بالذات لاتدفع ماذكره وقد يحصل بما ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفا دون المادي ولهذا عرفوا في المشهور العلة المادية بجزء يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل ولعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب ومماشاة مع صاحبه فينبغي حمل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق مازعمه ويحصل الفائدة التي هي المماشاة مع الخصم والحمل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المماشاة وكذا يندفع مايذكره بعده بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه المنقول من بعض الاساتيذ ان كلمة الكاف ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكمات ﴿ و ﴾ وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات والحاصل انا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبني على ان كل محتاج الى الغير لابد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور انا لا تسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة **قوله** (ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم او اتصف بالقبلية) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ماذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد ثمه معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة مازاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا **قوله** (ثم انه اشتغل بالمعارضة) هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان مقتض لذاته بمعنى ان ماهيته

لازمة فى جميع المعلولات بخلاف سائر العلل والعلة التامة البسيطة لاتكون الافاعلية واذاثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لايكون شيئا من اجزائه يلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان فى عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رأيه من غير ابتنائه على مسئلة التوحيد (قال الشارح الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل فى مفهوم ذات الشئ وبين الداخل فى ذات الشئ وحقيقته فان الداخل فى مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لايفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوفا بعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات وما يحصل منها فى العقل وان كانت عين نفسها. فتأمل (قال المحاكمات واقول لم يطلق الشيخ فى هذه المواضع الالفظ الوجود مطلقا وهو لايدل على خصوصيته على انالانشك الخ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذى هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلى فى مواضع من الشفاء منها مانقله الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتى للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات التى كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال الكل على الجزء نختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا و بالعكس فلاجرم لم يكن كونها قبلا و بعدا لنفس ذاتها فلابد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة فى الماهية فان كانت متساوية فى الماهية استحال ان تكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية فى الماهية يجب ان تكون متساوية فى اللوازم وان كانت مختلفة فى الماهية لزم ان لايكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما و بعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انالانسلم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه ان المتقدم الذى لا يجامع المتأخر يمكن ان لايكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لايجوز ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لايجامعه ولايكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثانى انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول القبلية و البعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شئ حتى يكون معنى تأخره انه لايكون حاصلا عند حصول ذلك الشئ فلما كفى فى حصول القبلية والبعدية فى اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لايوجدان معا لايفتقران فى الزمان الى زمان آخر ويفتقران فى الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان تسلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شئ آخر

الاشتمال لم يكن فرداله بل هو اول المسئلة وان اريد الاشتمال بالمعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة نختار الثانى ولايلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثانى ان المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول لايقتضى ان لايصح اطلاق اسم العارض وحده على المعروض نعم انما كان ذلك فى العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه اذ الشئ ليس

عرضها بهذا المعنى بالنسبة الى افراده فى الدليل الاول خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين
الاشتمال الذى للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفى الثانى خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين
العارض بمعنى القائم كما فى الاعراض ثم كون الوجود ليس بكلى مع انه مطلق لا يخلو

عن سماجة اللهم الا ان يريد بالمطلق معنى المجرد ومراده ان الوجود مفهوم واحد شخصى لا يعرض لشىء اصلا موجود بذاته وسائر الموجودات موجودة بتعلق بينها وبينه كما هو رأى بعض المتألهين (قال المحاكمات او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية) اقول على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة جسمية مخصوصة ما يشاركها فى نوعها لا ان كل جسم معين يوجد ما يشاركه نوعا كيف والصورة النوعية داخلة فى الاجسام الفلكية والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيوليات فى الافلاك مختلفة بالنوع ومخالفة لهيولى العناصر بالنوع واختلاف الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينفى كون الواجب تعالى ليس شيئا من الاجسام الفلكية بل انه ليس شيئا من صورها الجسمية الا ان يقال المقصود نفى كونه جسما بمعنى الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم التركيب حينئذ وهذا دليل آخر بالحقيقة فليتأمل والجواب انه اذا ثبت ان كل ما له مشاكلة من نوعه كان ممكنا لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه جسما وكانت الجسمية التى هى جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت

فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد فى زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذى مع الحركة زمان آخر **قوله** (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهى ان الموجود الغير القار الذات لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فثمة ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصور هما كاف فى ذلك ومنه ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شىء آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا واما حكم العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه فى زمان متقدم اومتأخر اذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متأخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان فى الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج فى تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل فى التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفى فى تصور تقدم بعضها وتأخر البعض وانما يتصور متقدما او متأخرا لوقوعه فى زمان ﴿ متقدم ﴾

من فردها ما شاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب
ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزئه الذى هو الجسمية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى
وهى ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهرا طوى ذكرها (قال المحاكمات ومنها ان الاستحالة مفرع

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صلة للاستثناء ولا المفرغ لان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ غير مذكور والمفرغ منه هو المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يتناوله وفيما نحن فيه كلمة من داخلة على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح به بقوله ليس من نوعه فلا غبار (قال المحاكمات وحينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة) اقول اى تلك المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات وحينئذ لا يبقى غبار في الكلام (قال المحاكمات وظاهر انه هذيان) اقول حمل قول الشيخ اعنى الاشياء على انه تفسير وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية او حالا عن الاشياء وحينئذ يرجع الكلام الى ما قاله وحينئذ يصير هذيانا اذا حمل على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق غبار في الكلام ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتسابق الى الفهم وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر الا ايراد الاعتراض عليه فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يتبين) اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين ماهية الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه عن غيره واقول قد مر فيما سبق آنفا ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره في ماهية وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية ما سواه مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فماهية غير الواجب ليس وجودا سواء كانت نوعية او جنسية واذا لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما مر ان

متقدم او متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا قيل لم يقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار ويكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اى كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخرى اى كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان **قوله** (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لابد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث فكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى ببيانه في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد **قوله** (فهو كمية للحركة لا من جهة)

الوجود لابد ان يكون عينا فى الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو
اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثانى هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم
اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل يحتاج اليه لمطابقة الماهية

العقلية الموجود الخارجى فجوابه
ان الشيخ لم يقل وليس له فصل
ولاخاصة بل قال لا يحتاج اليها
اى فى تمييزه تعالى عن غيره ولايخفى ترتب
ذلك على ماقبله واما انه ليس له
فصل فلانه اذالم يكن له جنس فليس
له فصل اذمالا جنس له لافصل له
على ما بين فى المنطق وايضا لما ثبت
به نفى ان يكون له جنس ثبت نفى ان يكون
له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل
لايكون عين الوجود والاكان واجبا
فيتعدد الواجب هذا خلف فتعين
ان يكون غيره فيكون ممكنا ويلزم
من امكانه امكان الواجب واما نفى
الخاصة بل العرض العام اذا كانت
من الصفات الحقيقية فثبت عند
اثبات نفى الصفات الزائدة على
الذات فتأمل (قال المحاكمات وجب
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة
لوجودات الممكنات فى الماهية وهو
خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا
بنا فى ماسبق آنفا حيث اورد قوله
فيكون جميع وجودات الممكنات
متساوية فى تمام الحقيقة بذاته تعالى
على انه محذور لازم ولو كان هذا
مذهبهم فليس لزومه محذورا
عندهم فكيف يوجد السؤال الذى
حرره الامام وكان توجيهه ان هذا
الكلام من الامام كأنه تنبيه على
ان الشيخ فى تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لاتقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا
حركتين احديهما فى فرسخ والاخرى فى فرسخين ولاينظر الى المسافة
والزمان لاتعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هى
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة
فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة
الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية
عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هى كمية المسافة وانما الزيادة
والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما فى السواد الحال فى الجسم
واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة
فى نصف الزمان نصف الحركة فى كل الزمان فلما كان الزمان كمية
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة
المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم
الى متقدم ومتأخر فى الوضع يجتمعان معا فى الوجود وجهة الزمان جهة
التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم
والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لايجتمعان فانها
جهة الزمان **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء التقدم والتأخر فى الحركة
تابعان) اما للتقدم والتأخر فى المسافة او للتقدم والتأخر فى الزمان فكما ان
المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام
الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة
الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل
فى المتقدم من المسافة او الزمان والمتأخر من الحركة ما يحصل المتأخر من المسافة
او الزمان لكن المقدم والمتأخر من المسافة او الزمان لكن التقدم والتأخر
من المسافة يجتمعان معا فى الوجود ومن الحركة والزمان لايجتمعان فيكون
للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية من جهة ما هما اى التقدم والتأخر
للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لايجتمعان
ويكونان اى يكون التقدم والتأخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم
والمتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فهما كانت
اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل بعدد

مناقض لمذهبه فى الحقيقة ماذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام والمراد بقوله خلاف ماذهب
اليه انه خلاف مايلزم مما ذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يساوى الوجود الممكن فى كونه وجودا على ماحرر فى تحرير

السؤال (قال المحاكمات وهذا يقتضي ان يكون امتيازه تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي على ما حرّره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسؤال ربما توهم في هذا المقام فتأمل (قال المحاكمات لجواز ان يحد باللوازم) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حينئذ يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لا وجه له (قال المحاكمات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان الاني وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين الى آخر ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولى من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولى في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشيء ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم في الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه (قال المحاكمات بل البناء يحدث ميولا قسرية) اقول فيه مسامحة اذ الظاهر ان تلك الميول ميول عرضية وان حركات الاحجار

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء **قوله** (يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجيء ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء بنفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحينئذ اما ان يكون جوهرا لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير تحققها في الاحجار حقيقة و بالذات
بل الفاعل لها وللحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسورة على مامر والاظهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو
المبدأ الفياض والبناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان الاول ولا يجب اجتماعه مع
الشئ المعلول دائما فتأمل (قال المحاكمات وتلك الواسطة اما ان تكون من الفاعل ايضا) اقول فيه مساهلة لانه يشكل فيما اذا صنع احد سكينا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة في وصول اثر الفاعل الى منفعله كان الصادر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكمات قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بحثا لغويا صرفا على ما زعمه الامام لا يليق بارباب المعقول انما يكون كذلك لو كان مختصا بلغة دون لغة اما لو كان بحثا على وجه يتناول اللغات كالمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيرا ما يبحث عنها ارباب المعقول لاغراض يتعلق بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفعل فوقع في كلامه استطرادا والاغلط الفائدة في كلامه على ما قررنا ثم لا يخفى ان بمجرد هذا الكلام على التوجيهين يندفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ اشتغل باثبات ان الفعل في اللغة والعرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة وليس مبنيا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود
الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراده فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لامتنع ﴾
وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا و بالعرض لا قصدا وبالذات واليه اشار
الشيخ حيث قال قلنا التفت الآن الى ذلك فنعلم ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يتعرض له ههنا اكتفاء

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشئ في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشئ شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلابد من وجود ذلك الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشئ شئ آخر وثانيهما ان يوجد شئ شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شئ لشئ يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شئ آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما

بما قرره آنفا اثناء شرح كلامه حيث قال واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واذ قد سماه بالمعقول وكان المتكلمون يزيدون فى معناه الى آخر ما قال فافهم (قال المحاكمات ليس هو العدم لانه نفى صرف) اقول هذا مساق ظاهر الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذى كلامنا الآن فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال فى كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفى فى الاول الفاعل المخصوص وفى الثانى نفى الفاعل مطلقا فدل على انه اراد فى الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم فى العدم ليس الا عدم تأثير الوجود فى الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هنالك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حينئذ ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكمات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثانى ونقول الملزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشئ بالنسبة الى ذاتياته كما توهم وسيجيء ما يرشدك الى ذلك وحينئذ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهى يجزم العقل فيه بتصور الطرفين وما ذكروه فى معرض التنبيه فلان خفائه بالنسبة الى من لا يتصور طرفيه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما بكمالهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الغرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

لا متنع فيما هو به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشئ انما يصح فى الحادث الذى يوجد فى شئ واما الذى يوجد مع الشئ فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشئ وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شئ من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشئ لشئ او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شئ فى شئ او مع شئ واياما كان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما فى جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها فى موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها فى الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثانى وبالعكس فقد كفى احدهما فى البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التى هى قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شئ فى شئ او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشئ الخارجى وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك لا الاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير (قال المحاكمات وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوزان يكون عرضياله لان عرض الشئ لا يكون اعم مطلقا من الاخص بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الذاتي والكاتب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فههنا تحقق الاعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه على تقدير كون العام ذاتيا للخاص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه لحق للانسان اولا و بالذات وللحيوان ثانيا و بالعرض ولهذا كان من الاعراض الاولية للانسان ومن الاعراض الغريبة للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا كان شئ واحد محمولا على العام اى لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان ههنا حمل واحد ولحوق واحد كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس الى الحيوان ليس كذلك يدل على ماذكرنا من القيد قوله من غير عكس وبينه الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحوقه للاعم ماذكرنا ومعلوم انه اذا كان هناك لحوق واحد وكان للاعم لا في ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقي الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شئ في شئ فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما مر في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شئ في شئ وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شئ وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شئ او مع شئ لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا و لا امكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شئ او مع شئ فلا يكون امكانه الا امكان وجود شئ في شئ او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير و يقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون

بالغير والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في المعلول الواجب بالغير الحادث الا تعلق واحد بالغير وعند هذا
اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للاعم والاخص بلحوقين بمفهوم الذاتي بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا
يتعلق بلحوقين هذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع (قال المحاكمات لانا لانسلم انه لو لحق الاخص
بالذات لم يلحق غير الاخص الخ) اقول ما يعرض لانواع مفهوم كالماشي للحيوان لا يكون عارضا لنوع مخصوص منه كالانسان لذاته اذ لو كان الماشي عارضا للانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان وعرضا اوليا للانسان فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان و يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الانسان هذا خلف وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما كان ههنا لحوق واحد بل الحق ان المعروض الاولي له هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي و يحمل عليه وهذا ضروري وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه واما اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل واحد واحد منها ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازما واما الغير من حيث هو فانما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد العلل المستقلة على المعلول النوعي دون الشخصي مبني على ان في المعلول النوعي كان معلول كل علة مخصوصة فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذي هو المعلول الحقيقي للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع
قطع النظر عن الافراد و يلاحظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها لجريان دليل امتناع
التوارد على المعلول الشخصي فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكمات فلا يكون وجوده من ذاته في شيء
من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لانا نقول لا نسلم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ اولا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا لانا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الموجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة الصور بحسب الاستعداد فعند

هو الحدوث وان المعلول انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسلم انه لولم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلة اصلا لا لذاته ولا لغيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلابد في الرد عليهم من سلوك

طريق الشيخ واثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المحاكمات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لايستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور ينكرون جواز اتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الا ان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لايؤثر في كونه مصادرة على المطلوب فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحينئذ يتم التقرير واما ثانيا فلانه قدمر آنفا ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مخالفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لاخلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكمات ونحن نقول لامعنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم الخ) اقول ما نقل

حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة مالم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولاشك ان الصورة السابقة لاتجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فهذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لايجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد وتقريب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده مى كرداند ولاشك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس يقرب اليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لاتبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام **قوله** (فظهر منه ان قول افاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

الشيخ عنهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء ﴿ وايا ما ﴾ من معنى آخر وجود بعد مالم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على مافسره الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بالفاعل فلو لم يكن قولهم ان متعلق الفاعل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لغوا في مقصوده لامجرد انه اثبات للمتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ
فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان ايرادا على
الشيخ بتزييف نقله وسوء فهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العلل في نقل
هذا المذهب ومما ظن كان ان
الفاعل والعلة انما يحتاج اليهما ليكون
للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد
الشيء فلو تعدمت العلة لوجد الشيء
مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما
يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث
ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط هذه
عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان
آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا
البرهان حاشاه عن ذلك ثم لو تنزلنا
عن ذلك المقام فنقول ما علم من
مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول
بعد انعدام علته وذلك يحتمل
وجهين احدهما انهم توهموا ان
المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل
اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء
وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق
بالفاعل وان كان هو الوجود
لكن احتياج المعلول الى الفاعل
في الوجود انما هو آن الحدوث
وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في
المقام الاول نفى التوهم الاول وفي الثاني
ابطل الزعم الثاني حتى اندفع جميع
محتملات مذهبهم ويتم مطلوبه
وعلى هذا فالمقام الاول ليس بمعلوم
انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ
فلهذا تعرض له واستدل عليه واما
قوله وليت شعري ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي
شيء هو هل هو الحدوث او غيره
فمردود بان من قال المتعلق هو الحدوث
اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل
الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة له متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل
في ان يخرجه من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده
مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقديم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج لم لا

وايا ما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان
فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي
لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس
هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه
واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض
هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض
اجمالي سهى الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات
انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع
فيصح فمنشأ الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه
كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن
لا نم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قلتم
بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها
انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه
ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران
احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود
في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام
كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية
يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج
مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان
من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا
طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان
وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل
ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى
بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى
لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود
الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما
من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل واذا
اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لايتسلسل لانقطاع
الاعتبار لايقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها
اما واجبة اوممكنة والا فحصولها فى العقل جهل لانا نقول لانسلم انها ان لم
يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لوكان
حصولها فى العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها
فى العقل على انها احكام موجودات فى الخارج اى عوارض وصفات
للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل والعوارض العقلية للموجودات
الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها
وموجودة فى الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها
اشياء وموجودات فى العقل من شانها ان يحكم عليها بشئ وبوصف
بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات
الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهى بهذه
الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج ولايستراب فى ان قوله
واحكام الموجودات الى آخره زايد لادخل له فى جواب السؤال بل هو
من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حيثية تؤخذ اما ان تكون
موجودة فى الخارج اوفى العقل واياما كان يلزم ان تكون موجودة فى الخارج
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان العقل موجود
فى الخارج والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج على ان هذه
شبهة ركيكة لايليق خطورها لمن به له ادنى مسكة فان معنى انه موجود
فى العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود فى الخارج
انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد فى الموجود
الاصيل لايلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل
مكانا للامر الاعتبارى فان الموجود فى مكان موجود فى مكان آخر يكون
موجودا فى ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا
فى الخارج باعتبار معدوما فى الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد
قد يعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لوكان موجودا لكان اما حالا
فى الحادث قبل وجوده اوفى غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو
امكان شئ فى شئ فله اعتباران احدهما انه امكان فى ذلك الشئ وثانيهما

وماذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لوكان ايضا كون المعقول مسبوقا بالعدم على ماحرره لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة
حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدوث حين جعلوه سببا لتعلق هذا المعنى لاالمعنى
الاول ولهذا قال الشارح الحدوث
ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول
الشارح سواء كان المتعلق حادثا
اوغير حادث مبنى على اطلاق لفظ
المفعول فى كلام اصطلاح القوم
وهو المراد للمعلول لاعلى اصطلاح
الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم
بغير اصطلاح الشيخ (قال
المحاكمات ولامعنى لسبب التعلق الا
علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا
من علة الحاجة) اقول هذا منه
مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة
الافتقار ولاشك ان علة الافتقار
عند الحكماء على ماهو المشهور ونقله
الامام هو الامكان بالذات والذى
نص عليه الشيخ ان سبب التعلق
هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان
الامكان بالذات مقدم على الوجوب
بالغير فليس عينه واما ان الشارح
ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب
تعلق المفعول بالفاعل هو انه ممكن
لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات
منه الوجوب بالغير واما الامكان
الذاتى فضمه مع الوجوب بالغير
من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك
ان كلام الشيخ والشارح محكم فى
ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام
غير محكم فى ان المراد هو الامكان الذاتى
فينبغى حمل غير المحكم على المحكم على
مامر منه نفسه وبما قررنا ظهر
ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقى الكلام فى ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لاينفع ﴿ انه ﴾
فى مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول فى جميع اوقات وجوده الى الفاعل اوالامكان اذا كان علة للافتقار
اوللافتقار فى الوجود والافتقار فى العدم والامكان ثابت دائما فى جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيف والشارح رحمه الله اثبت فى التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ماذكرههنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجعله واجبا اظهر فى هذا المقصود فتأمل

(قال الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول لو كان المطلوب هو ان الدائم مفتقر الى الغير فى نفس الامر لكان فى الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفتقر الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما زعمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع الى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فنقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذى ليس فيه فساد وقد بينه واما البيان بالوجه الاخير المشتمل على المصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفتقر غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل انما بينه فيما سيجيء من اثبات قدم العالم والمقول فتأمل واما ان قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير ينافى ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخلط بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت الفرق بينهما (قال الشارح رحمه الله لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا)

اقول مثبتى الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التى هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية والالوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة فى الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت والوجود فلا يدخل فيما فسروا القديم بما لا اول لوجوده على ما ذكره الشارح فى نقد المحصل (قال الشارح رحمه الله

انه امكان شىء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشىء حاصل فيه وبالاعتبار الثانى اضافة للشىء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشىء بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعى تحقق المتضايفين الا فى العقل لكنهما متعلقان بامر خارجى فيكون موضوعاله موجودا فى الخارج كما تقدم فى بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود فى الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتبارى فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجه الاسؤلة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالى مثله فحينئذ يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكفى ان يقال فى المنع ان الامكان وان كان معدوما فى الخارج الا انه متعلق بامر خارجى فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسؤلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثانى باطل لانه لافرق بين عدم الامكان والامكان العدمى فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية لايحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح فى امكان الحادث قبل وجوده لانسلم ان الامكان امر وجودى بل عدمى للوجوه المذكورة ثم قال ماذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدمهما لايقتضى عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام فى هذا المقام ومن المكشوف البين ان لاتوجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب

فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تعالى وبين ان يجعلوها معلولات لذاته) اقول فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على مانقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفات الواجب تعالى لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفتقرة الى علة لفقد ان

علة الافتقار فيها وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفتقرة الى العلة واما الزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثارله تعالى على سبيل الايجاب اذاستنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وكلام الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكمات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بعضه مشتمل على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا ولعل ذكره ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر انه ارباب الطبيعي مختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ) اقول فيه بحث لان للاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لواستدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه **قوله** (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلوا اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان اوقبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسابقا عليه اوعلى عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب محقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة في هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية اولا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة ونظرا

الى نفس القدرة واما بعد الارادة فالفعل واجب ضرورة انها جزء اخير للعلة والتخلف عن العلة التامة محال سواء كان العلة موجبا او مختارا وتمام تحقيق ذلك يجئ في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال المحاكمات فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول

لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح

المعارضة في الصغرى لانه لايلزم من عدم الاولوية ان لايكون اولى كما لايلزم من عدم العمى ان لايكون زيدا عمى قوله (واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال لخمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذى يضبطها ان يقال المتأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود اولا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ اولا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة او التأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجالس اوغيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر اما ان لايحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتأخر وهو التأخر بالعلية اولا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة في المتأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لاينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتى على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله (وليست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بينه لورجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لايتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لامعنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفى

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لاتتجزى (قال المحاكمات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولاشك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لابد من معروض القبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات لايتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذى يتعقبه الحادث والذى يتعقب بالحادث واحد وذلك حق لان السلوب لاتمايز بذواتها وانما تمايز بملكاتها ومعروضاتها والملكة ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولايمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة بكونها متقدمة على الحادث او بكونها مما يتعقب الحادث والا لزم علية الشئ لنفسه اوالمضايفة وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضى لايصير بعدا اصلا ويكون مغايرا لذات المستقبل واماانه او تغاير ذاتهما وذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجئ مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثانى لكن يرد عليه انه لايلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفى الواسطة في الثبوت كما لاشكل فانه يعرض الجسم بواسطة التناهى

ولايمكن ان يكون التناهى

معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المأخوذ مع قيد ليس نفى التقدم ولاكون الحادث يعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفى الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعدا اذ انفكاك العارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالحركة العارضة للسفينه اقول الاصوب ان يقال انا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعدا على ما اشار اليه الشيخ ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل

وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا يجوز ان يكون هو نفس العدم او الفاعل (قال المحاكمات لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار الكم المتصل اذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل واثبت بعده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول الانقسام من خواص مطلق الكم ورسموا الكم المطلق به بناء على ان المراد من القبول الامكان بالذات ومن الانقسام الانقسام الوهمي اللهم الا ان يحمل كلامه على انه اراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور بل اراد به استعداد القسمة الخارجية والشارح رحمه الله الزم اتصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليهما على ما يستفاد من كلام الشيخ والحق مراعات كلاميهما والاقتداء بهما (قال المحاكمات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد) اقول اراد باستمراره استمراره وبقاءه ذاتا و بعدم استقراره عدم استقراره حالا وهي نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط لا جزء له في امتداد المسافة كالحركة المتوسطة المنطبقة عليه ويصرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان ﴿ فنقول ﴾ (قال المحاكمات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد و يتصرم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه اقول قد اورد عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما اعترف به فمن يدعي بان العقل

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الابعد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته **قوله** (وهذا ايراد المثال المتقدم الذاتي) المناسب ان يقال ايراد المثال للتأخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه بعدية بالذات **قوله** (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل) حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشيء اذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود الى المعلول الابعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر **قوله** (وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او اللا وجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما ان العدم او اللا وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته اولا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته اولا يعتبره مع شيء منهما فان لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللا وجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

يحكم بانهما لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فما يدريك فلعلها
لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود
اجزائها لا محالة ثم قال بل التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن
السيال الذي هو الموجود في الخارج
بسبب عدم استقراره وارتسامه على
سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة
متعاقبة في الارتسام واقول فيه
نظر اذ في الحركة الكمية ايضا
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث
ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال
وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة
بحسب الحدوث في الخارج وتمام
تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا
على التجريد (قال المحاكمات فالجمع
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك
احدهما لا محالة) اقول يمكن
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل
حادث كم متصل غير قار لذاته كما
صرح به الشارح في صدر الفصل
قبلية لا يجامع معها القبل البعد
والحاصل ان المدعى اثبات تقدم الزمان
على وجود كل حادث لا اي تقدم كان
بل هذا النوع من التقدم لان تقدم
الزمان على شئ لا يجب ان يكون بهذا
النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم
بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم
قالوا الحادث مسبوق بمادة ومدة
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق
المادة الذي يجتمع معه السابق والمسبوق
بل سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق
ومن المعلوم ان اثبات المدعى بهذا
الوجه الذي هو اتم واكمل لا يتصور
الا باخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وغير قار متصل وايضا يمكن انه يكون في احدهما معا ايماء الى
طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين ما مر بهذا العنوان وهو ان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل
(قال المحاكمات ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ التجدد والتصرم

فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
العكس فلا نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا
لكان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم ان الممكن لو انفرد استحق
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفرادا وجوابه ان الشيخ لم يقل ان
الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد
لاستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا
على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال
والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا
الوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق
العدم او لا يستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما في العقل
او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع (قال المحاكمات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروض عرضين له كما في الابلق اذ قد مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه قار الذات اذ ما كان غير قار الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والا لزم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لمتن الكتاب ولا شرحه لتصريحهما بان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكمات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السيال بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرحت به عباراتهم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود ﴿ ان ﴾ في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السيال الذي يرتسم في الخيال ومما نقلنا عن هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي فانه وجود

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس بذلك لا اعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصوران يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذالك الاطناب على ان الحدوث كون وجود لشيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدمه له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة) لقائل

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرتسم و يحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذ وحذ والخارجي في ترتب الآثار على ماصرح به المحقق الشريف فلا يبعد ان يريدوا بالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لاشك انه يقتضي

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثمه معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الامجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمه بالاشارة **قوله** (والمنسوب اليه اماآدمي) اى النسبة اما الى آدم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمي بالمد والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة **قوله** (تنبيه واشارة) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الابسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب اى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لولم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لاوجه للامتناع فلابدله من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لايكون مافرض علة تامة علة تامة لايقال لم لايجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لايصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لالمرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم اماان يكون ازليا اولايكون والثاني بط لانه لوكان شيء منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون تلك الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولامخلص عن هذه الشبهة عندي الابالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلامرجح وتجويز الاول الثاني **قوله** (مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها) كون الشيء بحيث يصدر عنه (ا) غير كونه بحيث يصدر عنه (ب) فهاتان الحيثيتان ان قومتا اوقوم احداهما لزم التركيب والالزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

تحقق اجزاء ذلك الامر المتدرج متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه على مايظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لاوجود لهما في الخارج) اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبلية والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن مايعرضه القبلية لذاته لابد ان يكون موجودا في الخارج كالحمى وذلك لان مايعرضه القبلية لذاته يكون كما متصلا غير قار وهو الزمان فقد ثبت وجوده في الخارج واماان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال فجوابه على مامر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه ان الموجود هو الآن السيال الذي يرتسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد بالوجود الخارجي مايحذو حذوه وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لابصورته واما في كلامه رحمه الله فتحقيق لدفع التسلسل الذي اورده

الامام ولادخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ماذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لاتوجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ماعليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح فى هذا البحث صريح فى ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المتصف بالقبلية والبعدية واما الآن السيال فغير متصف بهما الا باعتبار حالهما التى هى الزمان المنقسم فالحق فى الجواب ما ذكرنا (قال المحاكمات فان كانت متساوية فى الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب

عنه بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون مستندا الى هو ياتها الحاصلة لها فى الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتحقق الاختلاف غير مسلم اذ لا امس حينئذ ولا يوم واما تخصيص كل شخص هويته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم اختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد سخيفا اقول وبهذا الوجه يمكن دفع ما يقال فى المشهور انه لم اختص النقطة الواقعة فى منطقة الفلك بالحركة السريعة والبواقى متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقط غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الا باعتبار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هو ياتها التى لها فى الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغير ذلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته النوعية المختصة به او الهيولية المختصة بهذا (قال المحاكمات والفرق الثانى انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء

فى الخارج فالواحد الحقيقى وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات فى الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذى اكتفى به الشارح فى التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما فى الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) فى الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما فى العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتهما فى الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودى والعلم به ضرورى ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما فى الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الاضافى واشار الى هذا التفصيل فى آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حركات متعددة فالم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقى فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام فى هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وحينئذ يكون عليته لاحديهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهى الى التركيب ويرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشئ عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حيثية العلة انما يجب تحققها فى العلة الفاعلية لا فى كل علة والمنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثانى لان الشيخ فرض الدلالة فى الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم فى جميع الصور والمسائل الا ان المعلل ربما

آخر كفى ذلك فى حصول القبلية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان ﴿ يفرض ﴾ فى حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف و حصول القبلية

والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق
ليس فرقا بين الزمان وبين غيره فى ان اتصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضى زمانا آخر واتصاف الآخر
بهما لايقتضى ذلك بل هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهى الامور المتعاقبة الضرورية فى حدوث
الحادث وبين القول بعدم تناهيها سواء كانت تلك الامور ازمنة او حوادث واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى (قال الحكمات ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة فى الفرق الثانى وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضى تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هربا عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانيا بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضر والحق ان بناء اللغة ليس على المضايقة فى امثال هذه وان تحكيم اللغة فى المطالب البرهانية مما لا ينبغى فتأمل وعلى هذا لايتوجه ماذكره ولعله لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب (قال الحكمات لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل فى تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يتبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز
بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية فى الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية
فى الخارج بل فى الوهم ولكن بقيد التجربة وحينئذ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا
الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيد بالهندية المختصة به وعمرو بالهندبة المختصة به وكان للسؤال

بفرض الكلى فى صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولاسيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى **قوله** (وفى بعض النسخ بزيادة او بالتفريق) الحيثيتان اما ان يكون احديهما مقوما اولا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضى التركيب فالتركيب لايتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهى الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم فى قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام **قوله** (ويلزم منه تركيب امافى ماهية الشئ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهى الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اى الحيثيتان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب فى الماهية اوفى الوجود اوفيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب امافى الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شئ فى نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب فى الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب فى الشئ اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب فى الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشئ المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود اولا والثانى هو التركيب فى الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشئ اولا والثانى كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشئ الواحد اذا فرض كلها المجموعى وفى هذا الذى حمل الشارح

عن اختصاص زيد بالهذية المختصة به مما يعد سخفا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالزيدية كذلك السؤال
عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامعنى له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية
الزمان هو اتصال التقضي والتجدد ذو امتداد هما وصار حاصل كلامه رحمه الله
ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء
الزمان داخلة في هوياتها غير خارجة
عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان
نفس التقدمات والتأخرات كيف
والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة
والزمان واجزاؤه من مقولة الكم
والمقولات متباينة على ماصرح به
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
وايضا لو كان الزمان عبارة
عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون
الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة
دون الزمان لان الزمان لما كان
مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة
عن التقدم والتأخر لكانت الحركة
متقدمة ومتأخرة به لا نفسه كالبياض
القائم بالجسم فان الجسم ابيض
ولا يصح ان يقال البياض ابيض
وكالوجود القائم بالممكنات فانها
وجودات لها وتلك الممكنات موجودة
بها وليست وجودات لنفسها
ولا تكون نفسها موجودة بها ثم
لما كان ذلك الكلام وهو القول بان
التقدم والتأخر داخل في هويات
اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم
ان التقدم والتأخر من الاعراض
الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم
بان المراد من العروض ان ثبوتهما لها
لذواتهما لا لامر آخر وانت خبير بان
حمل اللحوق على هذا المعنى بعيد
والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما
لاجزاء الزمان لحوقهما لماهيتها لا للاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي
اجزاء انما يحصل بهما ولمتكلف حمل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقاط في الفلك
كيف يختلف احوالها اسراعا وابطاء وسكونا على مانقلنا يندفع بهذا الوجه ايضا فتأمل (قال المحاكمات

عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات
يستحيل ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئياته بل اجزاءه **قوله (عارض
العاضل)** فقد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب
العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء
موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه
الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير
ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن
الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم
سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين
مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير
عليته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف
الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم
من اتصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا
فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين
المذكورين لورودهما عليها لا على اصل الدليل فتقرير جواب الشارح ان السلب
والاتصاف والقبول يتعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب
يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب
غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه
بآخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء
او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات
وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد
السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما
الصدور فلما لم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات
متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب
ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور
لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما
ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم
التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام
ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له

حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون اعتبارية فحينئذ لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون خارجية وحينئذ يعود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان تكون علية لهذا فرعليته لذلك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا تتعدد بحسب تعدد الجهات والفن بملوعنه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فانا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدور والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا **قوله** (الصدور يطلق على معنيين) منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاشتقاقي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا **قوله** (واحتجوا على ذلك انه لو لم يكن كذلك) اي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك يلزم القول بحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا **قوله** (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكماء يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه

يلزم تعرض الجواب الثاني) اقول كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال لما انا قلنا المقدم والموجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما (قال المحاكمات هي كون متى احدهما عين متى الآخر) اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تتعدد بتعدد احد الطرفين وان اتحد الطرف الآخر فمعية الشيئين للزمان لا يستدعي اتحاد متاهما بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما بالنسبة اليه وابهذا قال الشارح رحمه الله والاخرى يقتضي نسبتين شيئين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولعله تسامح او لاثم بينه بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث بين ان المراد باتحاد متاهما اتحادهما في الزمان فتأمل (قال المحاكمات ولا يخفى ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذف من البين الخ) اقول فيه بحث اذ لو لم يبين ان الامكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق مادة اذ حينئذ يجوز ان يقوم الامكان بفاعل الحادث وليس لاحد النزاع فيه (قال المحاكمات وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن) اقول هذا المنع راجع الى منع كون الامكان جوهرا او عرضا بناء على ان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اذ بعد تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم كون الحادث هو محله فان قلت الامكان الذاتي كيفية النسبة فيكون قائما بها لا بالممكن قلت كما فسر والامكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسروه بعدم اقتضاء الماهية الوجود والعدم ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون الماهية متساوي النسبة صفة الماهية قائمة بها (قال المحاكمات وان كان يمكن ان يوجد شيء آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر يوجد فيه نظر الخ) اقول فان امكان كون الجسم ابيض يقتضي امكان وجود الجسم لا وجوده بالفعل لا نقر بان الحكمية

تقتضى تحقق وجود الموضوع على تقدير الامكان لا بالفعل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه ابيض اذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه ابيض لانا نقول امتناع كونه ابيض بشرط عدمه لا فى وقت عدمه والمدعى هو ان فى وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ابيض فلا محال وخلاصة ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجواب عن السؤال المذكور آنفا المختار كون المراد هو الامكان الذاتى قولك انه صفة للماهية الحادثة نفسها لا لمادتها قلنا الامكان قد يتعلق بالوجود بالعرض اى وجود الشئ على صفة وهذا المعنى مما لا شك فى قيامه بذلك الشئ الذى هو المحل الصالح لا بالحادث وامكان وجود الشئ على صفة وكذا امكان وجود الشئ مع شئ يقتضى وجود ذلك الشئ اولا وهو المادة للحادث او الموضوع له فحينئذ ان استدل بالامكان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالما عن المنع والسند وقد يتعلق بالوجود بالذات اى بالوجود فى نفسه وامكان وجود البياض مثلا فى نفسه وان كان قائما بالبياض لكن امكان وجود البياض فى نفسه لا يتصور الا بامكان وجوده فى الجسم اى امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ابيض وقد علمت ان هذا الامكان يقتضى تحقق الجسم اولا واما الشئ الذى لا علاقة تعنه بشئ من المواد والموضوعات فيمتنع الحدوث على ما اوضحه (قال الصحائف فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا) اقول احترز بذلك عما اذا لم يكن حادثا كالاعراض القائمة بالعقول والافلاك عندهم وفيه تنبيه على ما عقد وتحقيق فى تحرير الشرح حيث لم يتعرض له. لهذا القسم اصلا (قال الصحائف وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذ لا يوجد ذلك الغير ﴿ حلا ﴾ ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه او معه) فيه ما قد سبق آنفا ويعرض عن المصاحب الصحائف (قال الصحائف فليذكر ان النفس الناطقة البدنية) اقول قد عرفت ان الناطقة بالامكان بالقياس الى الوجود فى نفسه وكذلك فى الاستعداد الذى

فى الخارج حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثانى من حيث الفاعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله ازلى معدوما ثم يوجد اذا لعدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض بل لو كان صدوره واجبا كان فى جميع الاحوال او لا صدوره كان فى جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث فى الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمدة **قوله** (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقدمة وهى ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثانى على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج فى العدم اى انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحدوث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث وينقضى ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث والشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها فى وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت نفرضه لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه وفى جميع هذه الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل كل وقت نفرضه الى آخره وقول الشارح وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت موقوفا على انقضاء

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالقياس الى الوجود لتيوه لان الاول صفة الحادث ولا يقتضى محلا فيمتنع لاانه يقتضى محلا آخر هو مادة الحادث او موضوعه (قال الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان هذا الكلام من الشارح انما يدل على ان الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وليس احدهما موجودا خارجيا والآخر موجودا عقليا على ما هو المشهور وقد صرح بذلك بعض المحققين فتأمل (قال المحاكمات بقى على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث الخ) اقول قد عرفت ان الاعتراض الذى ذكره اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منع احتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له بعد تسليم كونه اما جوهرا او عرضا ولعل مراده ان المنع الاول لما كان راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كأنه ذكر اولا وما ذكره الشارح لا يندفع به اصل المنع بل انما يثبت به احتياج الامكان الى محل غير الحادث اذ المنع بحسب الظاهر انما اورد عليه ولم يلتفت الى ما يرجع اليه المنع ويتعلق به حقيقة فلهذا قال بقى على الاستدلال منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذى كان اولا (قال المحاكمات فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده فى الخارج) اقول فيه بحث لانه ان اريد بتعلقه بالامر الخارجى كونه صفة للامر الموجود فى الخارج من حيث انه موجود فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا للاتصاف به فهو ممنوع كيف وهم قد صرحوا بان الامكان من المعقولات الثانية العارضة للماهيات فى العقل فقط وان اراد ان موصوفه موجود خارجى البتة وان لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتى والوجود الخارجى فكون الامكان من هذا القبيل فهو مسلم وان اراد ان الامكان بمعنى بالقياس الى الوجود الخارجى فذلك لا يقتضى وجود المتعلق فى الخارج كيف والامتناع ايضا مفهوم

مالا نهاية له مشتمل على المنقضى لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شئ من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومى اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومى فى اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثانى من استفساره والعبارة المتصة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم به توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع **قوله** (مراده ان التنازع فى القدم والحدوث سهل) جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث فى مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة فى قوله بعد ان يجعل الواجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان المراد التسهيل فى التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب **قوله** (النمط السادس) لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالانسب ماذكره الشارح فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهى تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام فى الغايات ثم اثبت مبادى الغايات وهى العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ فى الدلائل الاخر على وجودها ثم شرع فى ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث فى هذا النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد فى هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين فى النمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى مختار فلابد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون البارى تعالى مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون البارى تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

الى الوجود الخارجى والجواب انه ان اراد ان امكان كون الجسم ابيض يقتضى وجود الجسم والا فلو عدم الجسم لامتنع كونه ابيض ولا يرد عليه الا ما ذكرنا من ان عند عدم الجسم يمكن كونه ابيض نعم بشرط العدم لا يمكن وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا واورده الشق الاول من الترديد الذى ذكر بحيث قال واما الممكن ان يوجد فى نفسه فهو اما بحيث لو وجد كان قائما فى غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره ذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه وقد علمت ان هذا المنع يرد على صورة اخذ الامكان مقيسا الى الوجود بالعرض على ما قررنا (قال المحاكمات فلا بد ان يحدث بحسب شرطه الى قوله فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد) اقول لقائل ان يقول كون تلك الحالة امرا موجودا فى الخارج غير مسلم حتى لا يمكن قيامها بالحادث فتأمل (قال المحاكمات كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها الخ) اقول كون الامكان الذاتى من قبيل العمى الذى يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف فى الخارج غير مسلم كيف وقد صرحوا بانه من المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء فى الخارج وقد عرفت ما فيه من الكلام فارجع اليه (قال المحاكمات فانا اذا نظرنا الى وجود الشئ مطلقا كان امكان وجود فى الخارج وليس بموجود فى الخارج فان امكان وجود العقل مثلا هو امكان وجود فى الخارج وليس هنا الامكان موجودا فى الخارج كالامكان فى الحوادث فليس تعلقه بالشئ الخارجى وهو المادة سببا لكونه امكان وجوده فى الخارج) اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا ﴿ ان ﴾ فى الخارج من جهة تعلقه بالشئ الموجود فى الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان وجود فى الخارج فقوله بل هو امكان وجود فى الخارج اضراب عن مجموع الكلام اى العلة والمعلول لا عن المعلول فقط حتى يكون حاصلا تحت العليّة

فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثانى فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم فى وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للبارى تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قائلون بهما كما مر آنفا **قوله** (وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريف الغنى وتعريف الشئ ليس تصديقا له بل تصوير وتبيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شئ آخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشئ خارج عنه وان تقاربا فى المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغنى وان كان فى قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثلثة لانه لو افتقر فى شئ منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الغنى بانه الذى لا يفتقر فى احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر فى احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر فى احدها لافتقر فى احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر فى احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر فى الاضافات المحضة وفى المال وفى غيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا للمعنى المحدود الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعى على ان فيهما نظرا اما فى الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم الخلف واما فى الثانى فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد فى الخطابة والمحاورة ايضا وتفهيما للعامة لكن المقام برهانى يجب

المذكور على ما حمله (كال العاقلات من حيث انهما محكوم عليهما اى من حيث انهما عليه موجودات فى العقل من شانهما ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهى بهذه الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج) اقول حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد والحق ان مراده رحمه الله ان الموا قسم ان هذه الموا وهى احكام الموجودات الخارجية واحكام الوجودات ليست موجودة فى الخارج من حيث هى احكام لها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة فى الخارج بل انما يلزم وجودها من كونهما محكوما عليها بحكم خارجى لو صح الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجى عليه حتى يلزم وجودها فى الخارج والحاصل ان ثبوت الشئ للشئ انما يقتضى وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحمولات عليهما لا كونهما محكوما عليهما فلا يلزم وجودها هنا ظاهر كلام الشارح وحينئذ لا يرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بانه حينية توجد الخ واما جواب انه لا مدخل له فى الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انهما احكام الموجود الخارجى واحكام الموجود الخارجى موجود خارجى فاجاب بمنع الكبرى وان السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على ما فهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل مقصوده رحمه الله ان الاحكام انما يقال له انه موجود فى الخارج من جهة قيامه بمحل فان العقل موجود فى الخارج وهو قائم به والقائم بالموجود الخارجى يمكن ان يقال انه موجود خارجى لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه ولا منافاة بين نفى كونه موجودا خارجيا كما ذكر اولا واثبات كونه موجودا كما ذكره آخرا اذ الاول محمول على نفى وجوده

ان لا يستعمل الخطاب بتغيير نكتة تغيير اسلوب وقع من اختلاف النسخ الطريق الثانى ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى تفسير الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه فى قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو فى قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن فى هذه القضية فائدة لم يكن فى تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير فى شئ من الثلثة لانه لا فائدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير فى شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حمل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه **قوله** (اعلم ان الشئ الذى انما يحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض عائدا الى نفسه واما اذا كان عائدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه اجيب بان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة **قوله** (فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالى اما تام بذاته وهو البارى تعالى واما بعلته وهو سائر المبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالى لا يفعل لغرض فى السافل والا استكمل العالى بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو غاية الشئ ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هى التى منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

بالثالث على ماهو الظاهر اذ الكلام فيه والثاني محمول على اثبات وجوده بالعرض حتى لايلزم التناقض وعلى ماذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى الشامل المتناول لما يكون الوجود من جهة التسليم بالعقل وما يكون لا من قبيل التسليم به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج وعلى ماحمله ينبغي حمل الخارج على مالا يكون الوجود من جهة التسليم بالعقل فيلزم التخصيص في لفظ الخارج وقد علمت انه لا منافاة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجودا فيه بالعرض فاندفع ما اورده من البحث وبما قررنا ظهر اندكاس التشنيع الذي ذكره بقوله فم الزنا دير عايكبو والجواد قد يعثر حين يعدو (قال المحاكمات ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا) اقول وذلك لان الامام استدل في توجيه كلام الشيخ على ان الامكان ليس عدميا بل وجوديا وثبت احتياجه الى محل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لماذكر من الوجوه الثلاث وماذكره الشارح رحمه الله ليس دخلا في المعارضة بل تسليم بالدعاء المعارض وهو يقتضي الدعوى نعم للشارح ان يقول لنا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر و نضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة اخرى هي ان الامكان متعلق بالوجود الخارجي والظاهر ان مراده رحمه الله هو هنا وبهذا اشار المحاكي تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لامحالة موضوعا موجودا في الخارج كامضى في التقسيم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقي كلامه فلزيادة تحقيق وتقرير الكلام وقس عليه الكلام في غيره (قال الشيخ وانما يصلح الان من الجملة لك مايكون باستحقاق الوجود) اقول يظهر من هذا الكلام ان التقدم الذاتي بالمعنى الاعم يرجع الى الاحقية في الوجود وهو الحق وقد صرح

الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ العالي فهو وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لامحالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما هو ضمنا المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب **قوله** (وعلل ذلك بكون كل شيء منه) اي علل كون كل شيء له بكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكنه انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لايقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور **قوله** (لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي) اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه الفصول بالملايم وكأنه اغمض عن ترك هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر **قوله** (وكذلك القول في الدواء المصحح) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء المصحح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولاشك

بذلك بمعنى الفاعل المستقل المتأخرين (قال المحاكمات يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا الخ) اقول فيه ان وجود الشيء
الشيء انما يكون عن الفاعل المستقل لا عن الفاعل الناقص وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع فههنا الكلام
من الشيخ يدل على ماصرح به الشارح المحقق واما قوله ضرورة توقفهما على اليد وعلى

ان صحة البدن او ازالة المرض مما ينبغي فهو وافادة ما ينبغي بلا عوض
فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية
في البدن ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض
فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال الغير فبالعرض وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء
بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات
تلك الكيفية الملائمة الطبيعية او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب
فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه
ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية
الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد على
القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول
بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شيء
واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة
لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب
الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات
وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض
بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ اعتبره في تعريف الجود الحق حيث
قال ولا لطلب قصدي لشيء يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل مقيدا
بالغرض فقال بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولولا انه القصد في الافاضات
الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان عرفت ان العلم يعتبر
القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وحينئذ يندفع
جميع النقوض قوله (فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستتبعه) وذلك لان
الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو
مستكمل بفعله واليه اشار في الاصل المتقدم بان الشيء اذا حسن له
ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في ذاته
مطلوب قال وان كان لدفع النقص فهو مستكمل بفعله لانه يستفيد

المفصلات له فمدفوع بان المراد
من العلة التامة التي يقال انها
متقدمة بالعلية هو الفاعل المستقل
لا العلة التامة بمعنى المركب من كل
ما يتوقف عليه المعلول وحينئذ
فتوقفهما على اليد وعلى المفصلات
مما كان متقدما على الفاعل المستقل
سابقا عليه لا يقدح في استقلاله
وكأنه توهم ان مرادهم من العلة
التامة في هذا الموضع اي في
ما يقال ان العلة التامة متقدمة بالعلية
هي مجموع ما يتوقف عليه المعلول
وذلك توهم بعيد وسيأتي في الشرح
ما يدفعه (قال المحاكمات المناسب
ان يقال ايراد المثال للتأخر الذاتي)
اقول الوجه في العدول التنبيه على ان
في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة
التقدم والشيخ لم يعرض له (قال
المحاكمات فنقول المراد انه لا يكون
موجودا ولا معدوما عند العقل لان
العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار
وجود علته) اقول انه هذا من ظاهر
قول الشارح لان وجوده انما يكون له
باعتبار وجود علته وعدمه انما
يكون باعتبار عدم علته وصرح
فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان يعتبرا مع وجود
الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع
احدهما فيستفاد منه ان الحالة التي
للممكن في العقل سابقة على الوجود
هي عدم اعتبار وجود العلة وعدمها ومن المعلوم ان حال عدم اعتبار وجود العلة وعدمها لا يلزم للاوجود
فلم يلزم منه مسبوقية الوجود باللاوجود في العقل فينبغي ان يراد باللاوجود والعدم للممكن وجوده او عدمه عند العقل
وفي اعتقاده فلان العلم بوجود شيء المسبب في الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذا العلم بعدمه بعدم سببه حقيقيا

كما نرى لذمن المعلوم انه ليس المقصود اثبات مسبوقية بالعدم بوجود الممكن بعدم العلم به وليس هو الحدوث الذاتي اصلا وهذا هو اللازم مما ذكرنا لايخفى بل الحق ان يقال فى توجيه الكلام الممكن متصف بالوجود فى العقل عند وجود علته ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته والحال لايخلو من وجود العلة وعدمها بحسب نفس الامر فوجود الممكن ليس مسبوقا باللا وجود واللا عدم بحسب نفس الامر الممكن العقل لن يعتبر الممكن مجردا عن وجود الغير وعدمه بل عن وجود نفسه وعدمها فهى فى تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم وتلك المرتبة انما تكون له فى العقل فوجود الممكن مسبوق بلاوجوده فى العقل وفى كلام الشارح اشارة الى ماذكرنا حيث قال واما بحسب العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولم يقل عدم اعتبار الوجود والعدم والحاصل انه لابد ههنا من اعتبار العقل وتعمل منه ولايخفى عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود ليس هو العدم فان وجود الممكن لوكان مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيا لزم ان يكون عدم الشئ محتاجا اليه لوجوده ومن المعلوم ان لا علاقة علية بين الشئ ونقيضه بل المراد منه التجريد عن الوجود والعدم بحسب العقل فالماهية فى تلك المرتبة لم تكن موجودة ولامعدومة بان يكون المرتبة ظرفا للسلب لكن صح انها معدومة فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود المضاف اليه السلب وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل لان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فى المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون قيدا للسلب ثم لما كان الوجود ليس زائدا على ذاته تعالى لم يتصور فى شانه مرتبة التجرد عنه فلا يتصور فى حقه الحدوث الذاتى وههنا زيادة تحقيق وتفصيل بحاشية التجريد ولايخفى ان المبدأ على ما قرر ناحق ولا يرد عليه شئ مما ذكره صاحب المحاكمات على تقريره

فى مقابلة فعله التخلص من الذم واليه اشار فى هذا الفصل بقوله الشئ الذى يفعل شيئا لولم يفعله لقبح به اولم يحسن منه فهو متخلص من الذم لمستعيض على ما يفسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلاميين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا فى مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك ينافى ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لايكون فاعلا بالارادة لالغرض **قوله** (هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع) القضية المذكورة فى الفصل الثانى قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيهما راجع الى الذى يفعل شيئا لولم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن والموضوع فى القضية المذكورة فى هذا الفصل هو الذى يفعل شيئا لولم يفعله لقبح به اولم يحسن منه فقد اعتبر فى موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفى موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين فى مفهوم الموضوع بل لاتلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لايجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لايلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين فلا خفاء فى تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستعيض وليس كل مستعيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد فى مقابلة فعله كمالا **قوله** (لاتجد ان طلبت مخلصا) كأن سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لايفعل لغرض اصلا والمبادى العالية لايفعل لغرض فى السافلات ولاشك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللائق بها ليس بحسب طبيعة ولاجزاف واتفاق فصدورها من المبادى العالية على ذلك الوجه باى وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية المبادى بها وهى تمثل ذلك النظام اللائق فى العلم السابق فان البارى [illegible] حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود فى وقته فتلك الموجودات فائضة عنه فى اوقاتها كما هى حاضرة له واصل الفرق

(قال الشارح وكذلك الحالة التى للنفس النباتية) اقول هذا وماذكرسابقا حيث قال فان علة هاتين الحركتين
لايتحصل موجودة الا بهما يدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة اوارادة بيانا للحالة التى بها تكون علة
وسيصرح الشيخ بمايدل على ذلك حيث ذكرواذالم يكن شئ معوق من خارج وكان
الفاعل بذاته موجوداولكنه ليس
لذاته علة توقف وجود المعلول على
وجود الحالة المذكورة فاذاوجدت
كانت طبيعة اوارادة لكن
جعل الطبيعة فى الحركة الطبيعية
حالة لعلة الحركة لانفس العلة لايخلو
عن تكلف كما لايخفى (قال المحاكمات
وجوابه انه ذكر فى الفصل الآتى
البرهان عليهما ولم يذكر الخ)
اقول فيه انه لا يكفى فى التصدير
بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكورا
بلادليل بل لابد من ان يكون واضحا
فى نفسه اومعلوما من الفصل
السابق على مامر فى اول الكتاب
بل الوجه ان يقال هذا الطريق من
الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب
الطباع وكان هذا الحكم واضحا
بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس
الى ماعداها فان هذا الحكم مطبوع
يقبله الطبع الذى لم يختل بسوء
الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير
اليه الشارح حيث قال وعلى حكم
قريب من الوضوح فان قلت يمكن
ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس
فى قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى
استلزام وجود العلة التامة وجود
المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى
الثانية عبارة عن وجوب المعلول
فى نفسه عند وجود العلة التامة
ومن البين ان الاولى لاتستلزم الثانية
اذلا يلزم من امتناع تخلف شئ عن شئ وجوب تحقق الشئ الثانى عند تحقق الشئ الاول
والازم وجوب تحقق جميع اللوازم فى انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط اووصف والمشروطة مادام
الوصف وان جمعهما عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشئ مالم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده عند وجود

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه **قوله** (والمقصود
فى الغرض) لما كان هذا النمط فى الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات
ولما كان الموجود اما واجبا اوممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن
المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق
التدبير وهى النفوس اوغير متعلقة بها وهى العقول بدأ ببيان غايات
افعال المبدأ الاول والمبادى العالية اعنى العقول فبين اولا ان الواجب
لاغاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين
الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادى العالية ولما فرغ عن العقول شرع
فى غاية افعال النفوس وهى اما سماوية اوارضية هذا هو ترتيب البحث فى غايات
هذا النمط قوله مامعنى انه لوفعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا
ولاجوادا ان عنيتم به انه متى فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم
ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام
الشئ على نفسه ولم لايجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه اويدفع
المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد
من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون
حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغنى والملك
والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا
فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق
الذم ولو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لايحتمله اللفظ اصلا وهو
قبيح فى المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلانسلم انه ليس بجماد واما
قوله وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم
ان يكون المقدم عين التالى وهذا ايضا فيه مافيه لان غاية تقرير الدليل
ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك
فانه لوتساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك
ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها
بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله
يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا فههنا مقدمات اربعة ولامقدم
فيها عين ذلك التالى بل المغايرة بينهما وبينه ظاهرة لاتخفى على ان قوله
فى الجواب مامعنى قوله الباوى تعالى لوفعل بالارادة لم يكن غنيا يدل

عليه التسامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة فتأمل (قال الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد الذي هو في قوة الجواز

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة وكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته **قوله** (قد تبين في النمط الثالث) اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لترتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف فان التكرار في الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية اوطبيعية اوارادية اذ مبدأها اما خارج عن المحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما ذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب عنه بجواز كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك حد اووضع هو التوجه الى ذلك الحد اوالوضع بل يترك حصولا في حد اووضع ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد اومثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

ايضا والجواب ان مراده انه لم اقحم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في الثاني لم يبعد موضع وجب وان كان من الواجب ان يقول شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب ان يجب عنه سرمدا يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني وكأنه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى في التنبيه عليه في الاول (قال المحاكمات كان ترجح احد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح) اقول فيه نظر اذ المفروض ان الوجود اولى بالنسبة الى العدم لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن حينئذ متساويين فالصواب ان يقال ان يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع (قال المحاكمات ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول) اقول هذا الكلام مشهور بين الاصحاب وليس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف والا فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد هاتين لزم ترجح احد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التعاقب ❊ و ❊ ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص غير الواجب والاجماع انما انعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم

غير الواجب وصفاته مطلقا فنقول اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع
لا يوجد الا بوجود الاشخاص وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال
من ان النوع قديم بتعاقب الاشخاص فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية
ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع فانما
يلزم على رأى من يقول بوجود
الطبائع في الاعيان بنفسها ولعلها
غير موجودة فيها كما هو رأى
المتأخرين واختاره صاحب المحاكمات
ولو سلم وجود الطبايع فيها فنقول
انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده
بعض المحققين ويجوز ان يكون
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا
او بعضا لا حاجة الى التزام تجويز
التخلف عن الفاعل المختار وتجويز
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول
خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفا
والثاني مستلزم للترجح بلا مرجح
وهو محال بالضرورة وتجويزه
يفضي الى انسداد باب اثبات
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكمات
ان قوماتها او قوم احدهما يلزم
التركب) اقول الصواب حمل التقوم
على ما يتناول النفسية ليصح الحصر.
(قال المحاكمات والجواب ان المؤثر ما لم
تكن له خصوصية بالقياس الخ)
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية
لم تحقق بالنسبة الى ما ليس بمعلول
اصلا واما تحقق الخصوصية بالنسبة
الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق
المعلول المخصوص بل بها يكاد
ان يتحقق الامر الدائر بين المعلولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تكفي في صدور الفعل الجزئي لان نسبتها الى جميع
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعلولات عين المتنازع
فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لا نسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكمات

وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب
وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
بغيرها فانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول
منتفية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لا نسلم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد
السكون في الوضع ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم
السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية
فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن
الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا
استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هي النفس
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون
مدركا والمدرك الكلي ممتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لا نسلم انه ان حصل المراد
الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك
المراد لان يراد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له
وضع جزئي يطلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما
وثانيها انا لا نسلم اذا كان ذلك الجزئي في ممتنع الوقوع يستحيل طلبه
ولم لا يجوز ان يكون يتخيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى
الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه
اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد كلي
فمبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) اقول قد عرفت ما فيه فتأمل (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشئ الخ) اقول لا يخفى على المتأمل ان اللازم اما التسلسل او التركيب في الذات والاول باطل فتعين الثاني ببيان ذلك انه في كل

مرتبة لم يكن جزء لذات العلة يعود الكلام في ان علته ماذا اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة المصادر التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه واقول على اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصيات لعلها لا تجتمع في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فالصواب ان يقال مصدريته لذلك غير مصدريته لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء كان التكثر في ذات العلة وحقيقته او في عوارضه او في شرائطه وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة ههنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته سواء كان جزأ له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما واما بل المتعين هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم بالحقيقة ظاهر في تركيب نفس الذات ايضا (قال المحاكمات وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج الى علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات وكان محالا (قال المحاكمات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على جوابه انه اذا سلم ان حيثيتي العلة اذا كانت فاعلية كانت محققة ومحتاجة الى علة موجودة فقد تم الكلام اذ الكلام انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حيثيتان كانتا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية ولا يخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا ولا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يخصص بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله و[illegible] جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك [illegible] العقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة [illegible] الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد [illegible] وضعا [illegible] ما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل [illegible] موجودا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيتحقق هناك حيثيتان اخريان و يلزم التسلسل او التركيب نعم يرد المنع الثاني ههنا لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خبير بان تقرير الدليل لايتوقف على كون الذات هي العلة للمصدرية بل لو كانت

العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدريته بالنسبة

تجددها وتصرمها فعنهما غنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة والمتصرمة عنه وتوقفهما على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائما متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا لا بثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا لا بثبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعهما في وجه واحد لان مأخذهما وهو الارادة واحد نعم ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو انها بالغواشي الجسمانية والعقل منزه عنها وكأنه ينفي الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لايكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هذا خلف **قوله** (لانه لم يردان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آه **قوله** (ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لداع شهواني) لما بين في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب

اليها حتى يلزم التركيب او التسلسل نعم لايلزم التركيب في ذات تلك العلة المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكمات والشارح بنيه من مأخذ آخر) اقول لابد في اتمام الكلام من اختيار المأخذ الذي اختاره الشارح لما عرفت ان المراد بالمقوم ماليس بخارج حتى يصح الحصر في كون احدهما مقوما وكون كل منهما خارجا وحينئذ يظهر انه لايلزم من كون احدهما مقوما التركيب بل لابد من نقل الكلام الى الحيثية الخارجة كما فعله الشارح المحقق (قال المحاكمات والمراد بذلك اللازم في قوله حيثية استلزام ذلك اللازم) اقول الملائم لما قبله حيث قال احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه ان يكون المراد باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده وهو قوله حيثية ذلك المقوم اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد المعلولين على هذا الفرض وحمله على المعلول الاول اوجهين احدهما انه على الاول يلزم استدراك لفظ الاستلزام بل ينبغي ان يقول حيثية ذلك اللازم وثانيهما انه لو حمل على حيثية العلية حتى يكون المراد من حيثية استلزام ذلك اللازم حيثية الحيثية لاحاجة الى نقل الكلام الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك الحيثية فتأمل (قال المحاكمات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آه) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا لان التركيب من الماهية والوجود لايجوز ان يكون مع الوجود بل لابد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه متأخر عن الماهية هذا ولايخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدر ان

وَاسقف بان الاول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ماذكره بعض المحققين من ان قبلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجي فتأخر فيهما عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني

مركب صناعي غير مؤثر فيه

ولعل المثال المطابق تقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكمات وفي هذا الذي حمل الشارح عليه الخ) اقول حمل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الافراد وذلك بان يتكثر افراده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لايمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيتحقق التركيب في العلة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لايمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما الماهية واما الوجود وحمل التركيب في صورة النقض على مايتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لايكون الا في جسم متغير من حال غير ملايمة الى حال ملايمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لاذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لايكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في اشياء اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة اولا يحصل ابدا واياما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر فلايخلو اما ان يكون يحفظ نوعه بتعاقب الافراد اولا يحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث رائه من القوة اي في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان حركته ارادية فمراده لابد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلابد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ماعسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي اي القوة العملية فقد سمعت

من حيث الذات والصفة على ماحمله الشارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم ﴿ ان ﴾ انه لامحذور في التزامه بل هو واقع على ماقرره قلت بعد الاغماض عن انه تكلف يأبى عنه ماصرح به في آخر الفصل حيث قال ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر وكذا ماذكره صاحب المحاكمات حيث قال فلهذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار

الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك آلاتها فهي تتصور اولا شيئا ثم تحرك آلاتها ليحصل ذلك الشئ فكذلك الفلك يتصور اولا امرا يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا اولا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها واياما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشئ بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كمماسة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لامحالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة بغير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته او صفته والا فلامدخل للمعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة يكون من كمالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مماينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال الجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والالزم احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شئ موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم فحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كأنه

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه فرض شئ واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشيئين مثلا عارضين قولك لان عليته اي المسلوب عنه لاحدهما غير عليته للآخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكثر في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والالزم خلاف المفروض ولو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكثر على المعنى العام الشامل للتكثر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعم لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا ربما يؤيد

الوجه الاول واما صاحب المحاكمات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى ان الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المنعين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات هذا وفي كون سلب شئ عن شئ يتوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شئ عن شئ لا يتوقف على ثبوت شئ

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبي اذ ليس كلام الامام فيه ولو حمل السلب على العدول اوعلى عدم الملكة لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لان الشيء المطلوب عنه آه) اقول قد مر ان حيثية الصدور وهي ❁ ٣٧٦ ❁ الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المعلول موجودا ومن المعلوم ان الكلام في علية الشيء بالنسبة الى المعلول الموجود في الخارج وحينئذ نقول ان تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودة في الخارج لكون المعلول الصادر موجودا في الخارج على ما هو المفروض واما الحيثيات التي كانت في صورة النقض فلم يلزم تحققها في الخارج اذ السلب والاتصاف والقبول امور اعتبارية لا يقتضي صدورها عن عللها كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية واما كتب لفن فمملوء من تعدد الجهات في الصدور اى الجهات الاعتبارية لا الجهات الحقيقية الموجودة واما الايراد الثاني فانما يرد على ما وجهه كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع استناد المعلولات المتكثرة الى علة واحدة وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت الدعوى على تقدير نقيضها فيكون حقا وان حمل على انه ادعى عدم التوقف واستدل عليه بلزوم عدم استناد الممكنات الى مبدأ واحد ولنا ان نوجه كلامه بانه لو توقف على امرين لزم ان يكون احدهما ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية في شيء من المراتب كانت عين ❁ ومن ❁ ماذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادره هكذا وقد صرح الشارح بتقدم المصدرية بهذا المعنى على الصادر فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود) اقول اي مجتمعة اذ يصدق على كل

جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان شبها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه اونوعه واياما كان يحصل شبه واحد وحينئذ يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر لحمله الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة اومشابهات متناهية اومشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة اوعلى التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على سبيل التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة فمنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير اى يحرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك وتستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب اوللدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته اوالشبه به اوغير ذلك ولئن سلمناه لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكروه في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا له اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا دفعي الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكروه في الشبهة ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امعنت التأمل في الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها **قوله** (وتقرير الكلام) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان لهيولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم

كل واحد انه موجود بالفعل اي في الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فيلزم اجتماع الكل في زمان واحد وهو ينافي ما فرض من تعاقبها (قال المحاكيات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ) اقول الظاهر ان هذا القائل توهم ان الانقضاء ينافي

كونها غير متناهية مترتبة في الوجود اي متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين ما اذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما اذا كان في جانب التناهي وههنا لم يلزم الانقضاء الا في جانب التناهي لا في الجانب الآخر وهو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهي انما يستحيل اذا كانت في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي لا في الجانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ ففيه نظر وتأمل (قال الشارح لكن من الفعل وقتا ما الخ) اقول حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شيء غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلته التامة التي كان الكلام فيهما اذ الكلام في الصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن ممتنعا فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والا لزم الترجح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام في الصادر الاول او لا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون ممتنعا ثم انهم اعترفوا بشيء يلزم عليهم

القول بتجدد امر فان بعضهم قال بتحقق المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قال بتجدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقائل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم تجدد شيء موجود خارجي وهو الذي هربوا عنه قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة فى نفس الامر فى جريان براهين التسلسل فيها ومن المعلوم ان المصلحة والامكان امور متحققة فى الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قدمر بطلان وجود الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ان المراد بالامتناع اما الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث واما الامتناع الغيرى ولايكون ذلك الواجب الوجود انه مقتضى له فلا يمنعه وايضا هو باق فكيف يزول الامتناع الذى كان من قبله فلابد من مدخلية الغير فيه فلم يكن الواجب علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك المانع فتأمل واعلم ان الشارح اختار هذا المذهب فى التجريد وقال واختص الحدوث بوقته اذلا وقت قبله فلايلزم الترجح من غيرمرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذالزمان هناك موهوم ولاوجود له الامع اول وجود العالم ولاتمايز بين الاجزاء الوهمية الابمجرد التوهم فطلب الترجح فيما بينها غير معقول اقول فيه نظر لانه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله اوترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه وماقيل عليه من انه يمكن طلب الترجيح فيما بين الاجزاء التى حدثت فردود بان الزمان لاتحقق له الا مع العالم لانه مقدار الحركة التى لاتحصل الا للجسم وايضا العلة المستقلة يكفى للترجيح ولوصح ماذكره لصح ان يطلب رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بان يقال لم اختص حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة متحققة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح ❊ وحدة ❊ لازم على اى حال قلت ماذكرت راجع الى طلب الترجح بين الاجزاء الوهمية على مامر آنفا نعم يمكن طلب الترجح بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ماذكرنا بعينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

حق فالتسالى مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لوكان واحدا لكان التشبه فى جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولوكان التشبه فى جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات فى الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لوكان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم ولاشك ان فى هذا التقرير زيادة مقدمات لاحاجة اليها على ان انتظام الكلام فى الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لايقتضى حركة الى جهة معينة الى آخره بيانها لابيان الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك فى تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك فى البيان وفى الدليل كيف وفى ماتقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدا ن اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهنى فهو مسلم لكن لاينتج المطلوب فان اجيب بما سيذكره الشارح فى آخر الفصل ان اختلاف الحركات لواستند الى الطبيعة اوالمادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لانسلم وانما يلزم لوكانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام فى اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف الاوضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لايمكنه الصعود سلمناه لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس فى القوة والضعف اوفى سائر الاحوال ولئن سلمناه لكن لانسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لايجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لابد له من بيان **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) لماكان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم

لعلها لم تكن مستقلة قات فحينئذ ينهدم بنيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب علة تامة له فان قلت يرد على هذا الجواب ايضا ان للمستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم اختص بهذا الجزء الوهمي من الزمان فالجواب انه يندفع بما ذكر انه طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا غرض ضعيف) اقول وجه الضعف ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره وقصده بالزمان على المعلول بل يكفي هناك التقدم بالذات على ان الاحتياج عند الحكماء ليس بالمعنى الذي عند المتكلمين والتقدم الزماني للقصد والارادة لو سلم في العلل الاختيارية فلعله انما يكون في الاختيار بالمعنى الذي ذكروه لا بالمعنى الذي عند الحكماء بل نقول تقدم القصد والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا من جهة قصورنا ونقصاننا في الفعل والتأثير والواجب تعالى منزه عنه لما تقرر انه واجب في ذاته وفعله (قال الشارح والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت) اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي الاخر في الجانب الغير المتناهي باطل سواء كان الآحاد موجودة في وقت واحد او كانت موجودة على سبيل التعاقب اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص وتناهيه ويلزم منه تناهي الزائدة لانها زائدة على الناقصة بقدر المتناهي فالحق في الجواب ماذكرنا سابقا ان زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي انما يكون محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي وههنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لا يجرى عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضي اجتماع المتطابقين ولا بحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن امورا غير متناهية

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فما فلك لا يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل وهو شيء واحد ولو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون المتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه اطبق على التقرير الثاني لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون المتشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح **قوله** (ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق
حينئذ ترتب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجمالي (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث
اليومي على انقضاء مالانهاية له حل غلط) اقول الاستدلال على

مالانهاية له في الزمان المتناهي وانقضائه
في الزمان الغير المتناهي فان المتكلمين قالوا
باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع
الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء
في الزمان المتناهي اقول الاظهر
كما اشير اليه الاشارة انهم لم يفرقوا
بين الانقضاء في الجانب الغير المتناهي
والانقضاء في الجانب المتناهي كما ان
بناء الدليل الثالث على عدم الفرق
بين الازدياد في الجانب الغير المتناهي
والازدياد في الجانب المتناهي (قال
الحركات بل هو عين الشق الثاني
من استفساره) اقول قول الشارح
بعد ذلك الوقت اي بعد الوقت
الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث
اصلا متعلق بحسب المعنى بكل
من الانقضائين لان مآل الفقرتين
واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق
الثاني والله اعلم (قال المحاكمات
لما تبين في النمط السابق الخ) اقول
قد ذكر الشارح في اوائل النمط الخامس
عند دفع اعتراض الامام حيث
قال ولم يذهبوا ايضا الى انه تعالى
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة
في ذاته اقول فلعله اكتفى بما ذكره
اولا ولم يتعرض لهذا الكلام
من الامام في هذا الموضع (قال
المحاكمات فلا يكون القول المركب
من المعروف والمعرف قضية) اقول
في هذا التفريع نظر ظاهر والتحقيق انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس ﴿ قسمري ﴾
مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التنقيش والتصوير انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وحمله عليه ولهذا قيل
معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ومن المعلوم انه لا يتصور الحمل بدون القضية فالمركب من المعرف والمعرف قضية

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة
لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك
المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل
الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو
التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل
واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل
المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء
الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل
نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء
في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك
التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا
تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل
حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة
في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي
وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن
المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد
لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة
الى آخره لتمام الجواب دونه قوله فحمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف
الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قوله
بالكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين **قوله** (والجواب عن
الاول) تقريره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله او كان كذلك لزم تشابه
الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به
بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به
قلنا لا نسلم فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك
لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجود ذلك **قوله** (في تصور كيفية
صدور التحريك عن الشيء المتصور) اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه
يتصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تتعقل
امورا وينقش في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

ثم هذه القضية والتصديق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصور وقول
الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور يجعل ذلك
مقدمة خطابية ربما يؤيد ماذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح
في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيفي
فيكون قضية لامحالة (قال الشارح
وان كان يريد بالفقير شيئا اخر
فلابد من افادة تصويره) اقول الحق
في الجواب ان يقال الفقير و الغني
قد يعتبران مقيسا الى الاضافات المحضة
والى المال ولما كان المراد بهما
في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيسا
الى احدهما بين المراد بهما بان الغني
اي ما اراد بهذا اللفظ في الاصطلاح
كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور
الثلثة الى خارج هو المراد من الفقير
والمراد من لفظ الغني يحتمل
ان يكون غير هذا المعنى بحسب
المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير
فيكون الحمل مفيدا وعلى هذا القياس
سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية
هذا ان حمل التعريف على اللفظي
كما هو الظاهر وان حمل على الحقيقي
فالفرق بالاجمال والتفصيل على ما هو
المشهور يكفي لفائدة الحمل وقد صرح
بعض المحققين بانه قد يكون نظريا
(قال الشارح لان الموضوع هو الفقر
المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ)
اقول في هذا الجواب بحث اذ كما
ان حمل المحدود على الحد غير
مفيد بناء على اتحادهما كذلك
حمل ماهو المطلق على المقيد غير
مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق
حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة
ولو قيل ان حمل الشيء على نفسه غير متصور اذ الحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مفيدا والحاصل
ان المتبادر من عدم فائدة الحمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان حمل الشيء على نفسه بديهي كذلك حمل الذاتي
على ماهو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية (قال المحاكمات ليس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث
الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب
حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا
لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك **قوله**
(القوة قد يكون على اعمال غير متناهية) النهاية واللانهاية يعرضان
للكم بالذات و ما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات
فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها
واما الاتصالية وهي زمانها امانهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها
فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها
فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد
يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف
بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال
وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما ان تقع
في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون
حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية
في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على
ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة
المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر و بحسب العدة ايضا لان
حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة
الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك
ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يشتمل على حركات
غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض
واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي
لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية
واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته اوماله كمية كالجسم
اوما الشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها الشيء له كمية وهو عملها
واشار بقوله فمنها مايعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية
واللانهاية اذا عرضتا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل
فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

حيث حمل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من حمل قول الشارح رحمه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل (قال المحاكات لكن المقام برهاني يجب ان لا تستعمل

الخطابية فيه) اقول هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتاج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حمل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك (قال المحاكات فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة لانه ان لم يحقق المغايرة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشيء بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل ايضا مفيدا) اقول هذا الجواب انما يصح على مانقله الشارح كلام الامام واما على مانقله صاحب المحاكات فلا اذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفي للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرر في فن البرهان ثم لا يخفى ان للامام ان يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما نقلته من الشيخ وليس دليلا على اذ كما ارض باللازم لم ارض بالملزوم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فمما لا يسمع (قال الشارح فانه ان فعل كان ماهو حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا ينافي الغني

فهما نهاية العدد ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهايته لانهاية المقدار لانصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كالمنفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والافمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين لزم على ماذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ماذكرنا **قوله** (والحركات التي تفعل حدودا) الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة متنهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فحينئذ يفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن مافرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد اوغيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنات يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفرض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لامعنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما تلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا اركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لامماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة

على مامر في تفسيره فان قلت نختار الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق للمدح واستحقاقه للمدح صفة كمال حقيقي له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم ان يكون الباري لم يستحق مدحا خاصا من جهة فعله هذا ثم صار مستحقا قلت لامحذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللايق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لامحذور في حدوثه وحصوله بعد مالم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والا يلزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو تم لزم ورود هذا الاشكال عليهم وسنتكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شانه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواه وان قيل كونه فاعلا بالاختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما اشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يقل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الغرض عن فعله نعم على مااختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل بسبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كمالية ثم مع قطع النظر عن هذه الرتبة نقول لا يجتمع مع القول بنفى الغاية والغرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا فى نفس الامر واذا تركه كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين

فلا انصاف ان فعله كان معللا لغرض بحصول المدح ودفع الذم والا لكان سعيها ولهذا كان المعتزلة القائلون بالحسن العقلى اثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا فتأمل (قال المحاكمات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لامحالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود اومن حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يحتج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل لفعل وباعتبار انه علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثانى كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لغرض له فيه فالغاية فى الحقيقة تشبيهه بجنابه لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا ازليا واماماذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعل العقل باعتبار انه فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاكمات اما بالاولين فظاهر واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن والقبح العقلى له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال اوصفة نقص وثانيها صفة للفعل وهو موافقته للغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعلها مستحقا للمدح اوالذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذى هو صفة للافعال

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض اوكان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان فى ذروة التدوير على اوج حامله اوفى حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة **قوله** (وقدابطلهما الشيخ فى الشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين ولاشك انه يصدق عليه فى كل آن يفرض فى زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هو الاول فلانسلم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذى هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بآن المباينة هو الثانى فلانسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آنى لا كالحركة فانها لايقع فى الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول فى آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولاشك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول فى آن هو طرف الزمان الذى يحصل اللاوصول فى كله وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لامماسة اذ لافرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه محل المحرك

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام فى الافعال واما الثانى فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو فى المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوى الذى ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوى لاشك انه

عقلى وهو المراد فلا اشكال فلوقال الحاكم الثانى عقلى صفة للفعل وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلى بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم فى الاستدلال لان المراد سوا فقة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم فى الاستدلال بان فعله تعالى لا يعلل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حينئذ يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره فى كمال له واما كون الاخلاق فاضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضى المدح لموصوفه فيكون موصوفه ممدوحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضى مدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال يتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذى فسر به محقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع فى كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا المعنى فانه قال واعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لايدل على ان الشيخ من جملتهم بل ربما يشعر بخروجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح فى جواب المثال الاول

الموصل على القوة المحركة وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده فى آن الوصول مستدركا فى الاستدلال اذ يكفى ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد فى آن وزوال الوصول عنه فى آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له فى الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ فى الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتبار ان احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حدما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لامعنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذى يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لايسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار فى آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلابد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد فى آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لا نتفاء الميل لانه لو وجد لكان امامقربا الى ذلك الحد فلايكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لاميل ولاحركة والنظر فى هذا التوجيه من وجوه احدها ان فى قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولوقال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة ولتلك العلة اعتباران لخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفى فى الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلابد ان يكون موجودا فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولايسمى بالآخر مستدرك لادخل له فى الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد فى حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

الذى ذكره كلاما بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استعارة كمال عنه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا وقال فى ذيل جواب
المثال الثاني وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا
الا بالعرض وقد شرحه صاحب
المحاكمات بقوله فان كل فاعل طبيعي
يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال لغيره فهو بالعرض
فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء
كصفة الحجر لا يفعل باحداث
الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما
انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته
انما هو بالعرض لا بالذات والدليل
عليه انه اذا ورد الفلفل على مزاج
حار احدث كيفية هي نفس كيفية
احدثها فى مزاج بارد مع ان تلك
الكيفية مما ينبغي للمزاج الثاني دون
الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي
لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء
بل هذا اتفاقي فهذا جواب الاعتراض
الاول واما ما ذكره بقوله على ان
المراد بالذات ان كان بلا واسطة
نجوا به ان كلام الشيخ فى هذا المقام
على ما يدل عليه فصل بيان الغاية
مبني على ما نقله الشيخ فى بعض كتبه
من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه
تعالى مؤثر قريب فى الجميع وانه
لا يفيض الوجود الا منه والبواقي
معدة له الآلات والشرائط وسنبين
هنالك ان شاء الله تعالى ان كلامه
مبني على هذا المذهب وصار الكلام
حينئذ ان المراد من العلة بالذات الفاعل
القريب سواء كان هناك آلة وشرط
لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل
بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا نسلم انه فاعل
لاحداث الكيفية الملائمة من حيث انها ملائمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك
الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يدل على ان العلة الجيدة للشيء بعينه

زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو متعدم فى حال الوصول
من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة
فى الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى
حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله
وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس فى جميع
زمان اللاوصول بل فى طرفه فيكون فى طرفه زوال الوصول فلا يكون
فيه الوصول فهناك آن آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان
السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين
فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر فى الدلالة
وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة
القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة
فى الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لا خفاء فى انه يستمر ويبقى
زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة
فانهما وان وقعا فى الزمان الا ان الميل يوجد فى الآن ويستمر والحركة
لا تقع الا فى الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة
موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فمسلم ولكن لا يلزم
وجوده فى آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها
انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل
فى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى
الميل الموصل فيه ما دام فى حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن
ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك فى الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك
فى بقاء ثقله لكن ثقله ما دام فى الهواء كان ميلا مقربا وبهذا الاعتبار
هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى ما دام فى حيزه
الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فمم
وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر
مبعد عنه وهذا لا يتأتى فى المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون
جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحي عنه وثامنها ان
الحجر اذا تحرك فى الهواء قسرا ووضعنا يدنا فى اثناء حركته عليه حتى

﴿ ازاله ﴾

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد وبالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب
للموت فاختلال الاعضاء موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر البطلان لان اثر العلة البعيدة لا يصل
الى المعلول على ما هو المشهور قال (الشارح
كانه من عرف البارد بانه باشى*) اقول
السر فى ذلك ان المشتقات تنقسم الى
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا
للحركة لذاته اى حقيقته لا بالعرض
لان الحركة وصف لمجاوره والمتحرك
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقى للحركة فالبادى
مع قطع النظر عن انتسابها الى
موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات
او بالعرض والحاصل ان الموجود
من الحركة فى صورة تحريك السفينة
ليس الا شخصا قائما بالسفينة الا ان
نسبته الى السفينة كانت بالذات
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة
بها وان نسبته الى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى ان جالسها
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة
اخرى قائمة بالجالس سمى حركة
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتبارى
من جهة اى كونه بحيث سفينته تحركت
و يظهر عند هذا وما ذكره
من التنظير انه جعل افادة ما ينبغى
فى كلام الشيخ على المفاد الذى ينبغى
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره والا فالافادة يمكن انتسابها
الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو
فاعلها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة بل مثل التبريد الذى يجرى
فيه بالذات وبالعرض فتأمل (قال المحاكمات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا) اقول فيه نظر ظاهر لانه
لما كان المعتبر فى موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعدم استلزام ترك الحسن
لخصوص قبح الترك لا يدل على نفى التلازم لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القدر المشترك بل الحق

ازلناه ولا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة فى جهة النزول فلو سكن الحجر وجب
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد مقاومة قطعا واوضحها ان الحركة لما انحصرت
فى الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذى هو مقابلها
منحصر فى الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور فى الهواء كان سكونه
اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر
ثمه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب
السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة المتخلخلية **قوله** (والحد اعم
من النقطة) لما كان الدعوى وهى ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت فى اين او كم
او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهى تنتهى الى تلك الغاية
فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان فى الحركة
الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها **قوله** (وانما
وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حمل على الحركات كان اظهر
وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات المنتهية
المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة
اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما
تتوجه الى حد وتنبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذى توجهت
اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة فى الاستدلال بل بيان
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا
انتهت يكون انتهاؤها فى آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها
فى آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة
الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلابد من الدلالة على تغايرهما
فقد بان لك ان المراد بالحدود فى قوله هى التى تفعل حدودا حدود الحركة
وهى نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ فى الشفاء وفى قوله وهى
التى يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين وينبغى ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم الكلام (قال الشيخ ان مثل النظام الكلى فى علمه السابق الخ) ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبنى على ان علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده بل بارتسام صورها فى ذاته تعالى اوفى مجرد آخر على ما سيجيء فى نمط التجريد اذ سبق العلم الحضورى على وجود المعلوم وحضوره غير متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان مفيض الوجود فى العالم هو الله تعالى واما العقول وما عداهم فيميز له الآلات والشرائط هذا فان قلت العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور فعلمه تعالى بكون زيد موجودا فى الوقت الفلانى انما هو لان زيدا موجود فى هذا الوقت لا محالة فلو علل كونه فيه بعلمه لزم الدور قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله ويعتبر مطابقته له لا انه معلول له متأخر عنه فى الوجود كيف والعلم قد يكون متقدما على معلومه زمانا والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر فان قيل لو كان علم الواجب علة لحدوث الحوادث المستندة اليه ومن جملتها افعال العباد وظاهر انه علة مستلزمة فيلزم الالجاء ويشكل امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب علة لحدوث الحوادث المستندة اليه وافعال العباد عند الشيخ مستندة اليهم لا اليه تعالى وسيجيء لهذا اجوبة اخرى فى نمط التجريد (قال المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم السكون بالطبع) ﴿ ق ﴾ اقول الطبع اذا اقتضى سكونا فانما يقتضى سكونا فى موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه لا بد له من سكون معين فهو طبيعى فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الوضع كان متحركا اليه طبعا

وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اى الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هى التى يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اوللتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعى وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية ما فى الباب انفرض الحدود فى الحركة واما وجود حد فى الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا تناقض محض **قوله** (واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الا يصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه فى الميل **قوله** (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى) لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول شرع فى اثبات الآن الثانى وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلى وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلى وهو الميل والميل وان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال ولقائل ان يقول حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير فى قول الشيخ ثم انه يزول عن كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة ينافى ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية فى آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول فى زمان المفارقة والآن الذى تصير فيه غير موصلة غير الآن الذى تصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقدمر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدام الميل بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد

لولم يكن هناك قاسر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعى وقد عرفت امتناعه وزوال القاسر وان كان ممتنعا فى نفسه
فلاشك فى جوازه نظرا الى ذات الجسم الفلكى فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا
خلف قال فرا ده اما ان يكون جزئيا اوكليا اى جزئيا فقط فلا ينافى ماسيجيء من اثبات
المراد الجزئى ايضا والاظهر ان يقول
هكذا فرا ده اما ان يكون كليا
اولايكون كليا اصلا والثانى محال
بماذكر (قال المحاكات ولم لايجوز
ان يتخيل او يظن) اقول لايخفى
على المنصف انه يجوز زوال الظن
الفاسد فينقطع الحركة مع انها
حافظة للزمان وايضا عدم نيل
المطلوب فى الازمنة الغير المتناهية
الازلية كيف لايورث الفتور فى سعيه
(قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد
الكلى) اقول يمكن دفع النقض
بوجهين احدهما ان الجزئى اذا
حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم
تحصيل الحاصل المحال واما اذا
حصل الكلى فاذا تحرك بعد ذلك
لايلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلى
كان متعددا بتعدد تحصيل جزئياته
فتحصيل كل جزئى يكون تحصيلا
لذلك الكلى فتأمل وثانيهما
ان لنا ان نقول المطلوب فى صورة
ان يكون مراده كليا هو حصول الكلى
فى ضمن الجزئيات الغير المتناهية
ولايمكن ان يقال لعل المطلوب
فى صورة ان يكون مراده جزئيا مجموع
الجزئيات الغير المتناهية اذلاشك انه
جزئى وذلك لان ادراك الامور الغير
المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون
هناك مفهوم كلى جعل آلة للاحظة
تلك الجزئيات واما تخيل الامور
الغير المتناهية معا فحينئذ كوجودها فى الخارج لايقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب فى الازمنة
الغير المتناهية لانا نقول فحينئذ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حينئذ كان المراد جزئيا واحدا فاذا حصل اراد
جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك لولم يستبعد بواسطة نيل ذلك

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام بتم من غير حاجة
الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم فى جميع زمان مفارقة المتحرك
عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود فى آن الوصول ثم زوال الوصول انما
هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هى بسبب الميل الثانى لكن
حدوث الميل الثانى لايكون فى آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان فى آن
وهو محال بل فى آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير الشارح فى اثبات الآن
الثانى ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آنى لان الميل
الموصل موجود فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلابد ان يكون
بين الزمانين آن وذلك الآن لايجوز أن يكون لاآن الوصول ولاآن
اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولايجوز ايضا ان يكون آن الوصول
لان السبب الموصل فى زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه
مايعدمه لم ينعدم والوارد الذى يوجب انعدامه هو الميل الثانى الذى
هو ضده فما لم يطرأ الميل الثانى لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل
الثانى لايكون فى جميع زمان اللاوصول بل فى طرف زمان اللا وصول
الذى هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر
لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما استمراره فى زمان فيتوقف على سكونه
ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت
الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود فى زمان لكن لانسلم انه ينعدم
اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم
فلم لايجوز ان يزول الايصال ايضا ولاينعدم فضلا عن محاولة سبب
عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك
يجوز ان يكون بانتفاء شرط اووجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثانى
فى آن لايكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولامتناع اجتماع
الميلين فلاحاجة اذن الى قوله فكان اللاايصال الذى هو معلوله حاصلا
معه وايضا كفى ان يقال اللا وصول آنى لان السبب الموصل موجود
ولاينعدم الا بحدوث ميل آخر فى آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلاحاجة
الى باقى المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثانى يمكن بطريقين
احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثانى والميل الثانى آنى
فيكون هناك آن فيه الميل الثانى وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع

المراد لارتياد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية (قال الحاكات الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا
به الخ) اقول وذلك لانه لولم يكن متعلقا به لكان مباينا للسماء منفصلا عنهما فكانت حركتها قسرية لاارادية (قال
الحاكات ان المباشر لتحريك السماء هو النفس المنطبعة بتقده وان

الجوهر المجرد عن مادته التي
يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر
للتحريك وعلى هذا يظهر مخالفته
لماذهب اليه الشيخ (قال الشارح
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
بتصورها الخ) اقول هذا التقييد
لدفع شبهة ربما تورد وهي ان
الارادة الجزئية لما كانت جسمانية
يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن
اوتخيل فاسدين فاجاب بان الارادة
الجزئية المنبعثة عن الارادة الكلية
التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية
لايكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه
انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل
(قال الحاكات امكنك دفع هذه
الاعتراضات او بعضها) اقول اما
دفع الاعتراض الاول وهو قوله
لم لايجوز ان يكون مراد الفلك
محسوسا فبان يقال لما كان حركة
الفلك ارادية فمراده لابد ان يكون
معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته
لنيل ذاته اوصفاته اوشبهه والاولان
باطلان فتعين ان يكون لنيل
شبهه ولما كان حركة الفلك ازلية
ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق
الذي يطلبه بالحركة التشبه به
ذا كمالات غير متناهية فلا يكون
ذلك امرا محسوسا او متعلقا به
كالنفس فلابد ان يكون عقلا فبهذا
الطريق يمكن اثبات المطلوب
بدون الاستعانة بالمقدمات التي
ذكرت في الدليل لابطال كونه محسوسا لكن هذا جواب بتغيير الدليل نعم يمكن ان يقال ❊ الآن ❊
طلب المحسوس انما يجذب من حيث الذات اومن حيث الاحوال ويكون منشأوه قوة شوقية شهوية واما لدفع
ريك لك ومنشأوه القوة الغضبية والحاصل ان طلب المحسوس اما يكون وتوجه بمراتبها اولا يكون عند مع

الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول
انما يزول بالميل الثاني وهو آني لايحدث في زمان اللاوصول بل في آن
ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لايكون آن الوصول فلو
اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللاايصال وان اثبته
بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي
ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والالكان الجسم واصلا وغير
واصل في آن واحد وانه محال **قوله** (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لماذكر
ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت
الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني
بل اقتصر على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة تمشي من غير حاجة
الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعي الاجتماع
لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين
الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان
كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل
منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل
الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر
وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات يغني عن ذكر المتقابلين
بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني
لان الحجة لايحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على
اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين
بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني
فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى **قوله** (لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون
كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان
معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا لانه
مبعد من بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون
الميل الاول ايضا معدوما وهذا لاينافي وجود السبب الموصل لتغاير
الاعتبارين **قوله** (والا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا انعدم شيئا
فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا لاآنيا **قوله** (لان هناك قسما ثالثا)
فان الآن حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفيه فعدم ذلك

مرادا وبما ذكر من المعرفة وغيرها فمن قبيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت فى دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية وسيجئ وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتب بينهما من جهة الترتب بين حركات المتوجهة اليها قلت القوة الجسمانية آلة وواسطة فى الحركة لا محركة

الآن واقع فى كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقى ولا استحالة فى ان يكون الشئ معدوما فى زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم فى زمان الا انه ليس فى طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان الآن آن آخر **قوله** (كان ذلك الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل فى الجزء الاول موجود فيه والذى سيحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذى سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وانه محال **قوله** (واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة) لو استدل على ذلك بان وجود الشئ او عدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفى آن فيلزم تتالى الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجى ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجى مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت فى الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هى موجودة فيه وان اراد انه يوجد فى زمان هو اول ازمنة حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم تتالى الآنات **قوله** (اقول على الوجه الاول) الشئ اما ان يحصل على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية تمتنع ان يقع الا فى زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما فى الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة فى اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شئ واحد فى زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض فى الحركة ايضا اجزاء يكون فى تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة فى الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجى وهو حصول فى الزمان لا فى طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول فى طرف الزمان وهو الآن لا فى الزمان او الحصول

والدليل انما قام فى الثانى دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلكا آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العنصريات لزم استكمال العالى بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آنفا وهو ان ذلك المتشبه به الذى كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسما عنصريا او ما يحل فيه والا لزم استكمال العالى بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكى اذ لا يكون لغيرها كمالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب. وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لا مختلفة فتأمل (قال المحاكمات ان اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنا وبعضها يتعين لكونه منطقة ويتحرك بحركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة

ويكون حركته سريعا بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك وهيولاه لان طبيعة الجميع وهيولاه واحد فلا بد من استنادها الى الاعراض والتشبه بمعشوقه نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة تامة هو كثرة المتحركات واختلاف فى احوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتبارى متحقق

في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستندا الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهيولى فكذلك اختلاف
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند الى التشخصات الوهمية لتلك
الاجزاء بل يقال لعل تميزها و تعينها
الوهمي بنفس تلك الاحوال
(قال المحاكمات سلمناه لكن لانسلم
ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك
بواسطة اختلاف الاعراض لم لايجوز
ان يكون بسبب اختلاف في القوة
والضعف) اقول لوكان سببه اختلاف
النفوس في القوة والضعف لزم تشابه
الحركات وعدم اختلافها الا في القوة
والضعف كالاختلاف في المتشبهات بها
على مامر في الشرح حيث قال والشيخ
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والاقطاب وان اوجب
قصور فانما يوجب ضعف المتشبه
عن التشبه التام لامخالفته (قال الشارح
وذلك لان كل قصد يكون
من اجل المقصود فهو انقص وجودا
من المقصود) اراد ان كل قاصد
من حيث انه قاصد يكون انقص
وجودا من مقصوده اي مما يحصل
مقصوده منه لان كل مامن اجله
اي اجل القصد فيه والغرض منه
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
القاصد من حيث القصد ولايجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص
بان يكون الاكمل يستكمل
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام
بهذا التوجيه اذلو حملنا على ظاهره
يرد عليه انه يلزم ان لايحصل شيء
بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ
الدليل جار فيه بعينه (قال المحاكمات
وهذا نقض وان سماه الامام معارضة) اقول حمل كلام القول على انه نقض اجمالي ولهذا
اورد عليه المنع حيث قال ان منع مانع الخ ولايخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلادليل
فلا ورد عليهم لايصلح للنقض الاجمالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية نعم يمكن حمله على المعارضة التقديرية

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول
في الزمان لا على سبيل التدريج ان لايوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك
الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لايصدق على الجسم
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن
يفرض من آنات زمان حركته والتمثيل باللا وصول ينافي ما تقدم
من ان اللا ايصال واقع في الآن الفاصل ومايأتي آخر من قوله في الفائدة
فان كون الشيء غيرموصل قديقع في آن كما يقع في زمان فلافرق
بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانهما قد تحدث في الآن وتستمر
وقد ظهر مماذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لاينحصر في الحصول
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان
لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين
الدفعي والتدريجي فلايلزم من ان لايكون عدم الآن تدريجيا ان يكون
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لاتدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان
الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غيران النقطة انما يكون فاصلة والآن لايكون الا واصلا فكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولايوجد في نفس الخط ولايلزم منه ان يكون
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان
ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة
الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لايلزم ان يكون الموجود اشياء
متعددة وانما يلزم ذلك لوكان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه
اونقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه
الملازمة وانما يلزم لوكان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

﴿ فيه ﴾

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما فى زمانين بان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الذى بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده فهذا تجويز وجود الميل الثانى فى زمان والميل الاول فى زمان وان يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذى ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثانى فى جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثانى كما ان عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين فهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التفصى عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر **قوله** (وتقريره ان كل حركة فى مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كأنه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعنى التى لها حدود ينتهى الى سكون فهى لا يحفظ الزمان واما الحركة التى لا يختلف فهى اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه **قوله** (وما ذكره الشيخ فى الشفاء) وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللامماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللامماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثانى وعدم اتمامها باللامماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثر له فى المعنى **قوله** (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية) المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما فى الشدة فلما مر واما فى المدة او فى العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين فى الصغر والكبر الى غير النهاية فى العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وانه محال

اى يصير كلام الشيخ معارضة لو استدل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبنى عليه والاظهر ان ما ذكره منع ومناقضة على الدليل الذى ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكمات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ يجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اولا كلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالى مستكملا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كالاته متساويين واختيار الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه فى اصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبه المذكور الذى لا يحصل الا بالحركة وذلك لان اثبات كون غرض الفلك التشبه المذكور مبنى على اصل قاله هؤلاء فى التجويز المذكور وهو كون العالى لا يكون مستكملا بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز المذكور لا يسلم منهم كون غرض الفلك التشبه الذى لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرض الفلك فى اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد فات

في التجويز المذكور فالحكم بالتسوية والتجويز اللازم منه على تقدير تقدم تسليم التشبه لا في نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من تجويزكم لا واقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم المبنى على ذهولهم عن الاصل المذكور قال فلابد من المصير الى الاصل المذكور والتنبه له بقوله والعلة الداعية الى آخره

وعند هذا ظهر انه لا زيادة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو تشبع دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ما ذكره سابقا من ان الحركة لتحصلة للكمال يقتضي تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال فههنا اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره ههنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فبينهما تناقض والجواب ان حصول كل حركة متقدم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مترتبة عليه كما مر في تتمة النمط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الآخر باعتبار الاستمرار والدوام فظاهر الفساد لانه قد تقرر ان علة الحدوث هي علة البقاء والاستمرار (قال المحاكمات والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن الحركة المدرة متناهية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدرة ﴿ من ﴾ وتوضيحه ان المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لا شك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض وحينئذ يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا لمجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه **قوله** (فاجاب بان المحكوم عليه ههنا) اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها ما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الانفعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الانفعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزاء الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير
الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لايلزم ان يكون غير متناه على ماذكره الامام في شرحه
وقد فصله بعض المحققين

(قال المحاكمات وفيه نظر لانا لوفرضنا حركة قوة) اقول له
في الجواب ان اتصاف القوة بالزيادة
والنقصان انما هو باحد الاعتبارات
الثلث واذا اعتبرت من حيث هي فلا
يتصف بشيء منهما والحاصل انهما
يعرضان الكم بالذات وما عداه
انما يتصف بهما بالعرض و بواسطة
ماهو كم بالذات اما المتصل كالزمان
اى المنفصل وهو العدد واذا عرفت
هذا فنقول ان اراد بلزوم كون
القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم
كونها اقوى منها في الشدة فغير
لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها
اقوى منها في المدة فانتفاء اللازم
غير مسلم اذ لامعنى له الا كون زمان
حركة القوة الاولى ازيد من زمان
الثانية وهذا مما لاشك فيه (قال
المحاكمات فنحن نعلم بالضرورة
انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف
هي لم ينقطع حركتنا) قول فيه نظر
ظاهر لانا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا
وقعت على خط مستقيم ثم انعطفت
عنها الى جهة اخرى بحيث يحدث
زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى
مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة
فلا يكون متحدين متصلين فيكونان
حركتين مختلفتين اذ لا معنى
لاختلاف الحركتين سوى هذا نعم
يمكن ان يقال الحركة الحاملة
للزمان لعلها حركة دورية كحركة
النقطة الجوالة بان ينتقل المتحرك بهذه
الحركة عن جهة الى اخرى ومن سمت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق
الزاوية لاشك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكمات فلا امتناع اتصال الحركات المختلفة من غير
تخلل السكنات) اقول فيه بحث لان هذا لوتم فانما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما اذا كان هناك متحركات

من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه
لكن سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك
الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعة عائقة عن التحريك
القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ
ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج
الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان
وبان ذلك لاينافي كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا
يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا
فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان
اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لايكون الا في الجهة الاخرى وقوله
في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي
وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند
الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من
خواص الكم المتناهي فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى
لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى
زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يقال هب
ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لايقبل الزيادة في النقصان في الخارج لانه
ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم
وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي
ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان
كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم
ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم
وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج
فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما
وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم
فلانسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

فى آن انتهاء حركة احدهما بتحرك الآخر فلا يلزم فان اجيب بانه حينئذ لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة
لاختلاف الموضوع وذلك يقدح فى اتصال الزمان فمع انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الآن
متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها قابل القسمة نعم لا يمكن تركيبه من اجزاء
غير قابلة القسمة نقول بهذا ثبت
امتناع كون الحركة الحافظة
الزمان مختلفة مطلقا سواء كان
هناك متحرك واحد او متحركات
متعددة من غير حاجة الى التمسك بان بين
كل حركتين مختلفتين زمان السكون
مع انه لم يثبت على ما سترفه (قال
المحاكمات فان لم يحصل لم يكن ما
فرضناه زمان الوصول) اقول
فيه نظر لان من قال بان الوصول زمانى
كان تحققه عنده موقوفا على مرور
الزمان ولم يكن عدم تحققه فى نصف
ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب
ان يقال لما كان الوصول يحصل
عند انقطاع الحركة كان آنيا
بالضرورة (قال المحاكمات فربما تلزم
السكنات فى مثل تلك المسافة
كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا
بحث لان سكون الحدود بالفعل
فى الصور تين مبنى على ان اختلاف
الاعراض الغير القارة كما فى النقض
الاول بناء على ان التماس من الاعراض
الغير القارة كما فى النقض
الثانى يوجب الانقسام والامتياز
فى الخارج وقد عرفت فى اول
الطبيعيات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه
انه لو صح ذلك لكان جاريا فى حدود
المسافة على ما ذكره الشارح فى النقض
الثانى لان التماس فى كل آن بحد
آخر فينقسم المسافة كما فى الصورة
الاولى وهكذا يجرى فى النقوض المنقول عن الامام والتفرقة بحكم بحث ثم اقول التزام
السكون فى صورتى النقض على ما نقله عن الشيخ مكابرة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا متحرك فى سطح
متصل واحد كان كله ايضا و يكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذ صبغ بعضه فحينئذ

فى الجانب الغير المتناهى وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم
التفاوت فى الحركات الغير المتناهية فى الجانب الغير المتناهى وانه كما هو محال
فى الخارج فكذلك فى الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما
كانت محسوسة وحكم الوهم فى المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة
فى البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب
نفس الامر وان كانت وهمية كما فى مسئلة تناهى الابعاد والجزء الذى
لا يتجزى وغيرهما **قوله** (مقدمة) اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة
فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا فى
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم
للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون
الا من قبل الفاعل اعنى القوى وهذا فى المقدمة الثانية والتفاوت الذى
بين القوى على تناسب الاجسام فى الصغر والكبر لانها سارية فيها
متجزية بتجزيها وهذا فى المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ
واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع
التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وان كانت متناهية يلزم
تناهى حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل
الى البعض نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة
المتناهى الى المتناهى وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف
قوله (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا
البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل **قوله** (فالقوة المحركة للسماء غير
متناهية) ثبت ان فى الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة
الدورية هى السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية
متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة
اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل
الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

اذا تحرك فيه يلزم انفصال السكون (قال انها كانت احدهما ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مسامحة)
اقول لا يخفى على احد انهم كثيرا ما يسندون الافعال الى الآلات بالصدور عنها (قال الصاكات فيكون في طرفه
زوال الوصول وذلك لتحقق علته وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول
عبارة عن المفارقة وهي لا تحصل الا بالحركة ومرور الزمان الا انه لا يمكن تعيين ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصلة في اثنائه والحاصل انه لا يتحقق ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبوقيتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك في انه لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرا تدريجيا منطبقا على مجموع الزمان منقسما بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسطية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوفة تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنيا واللاوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن لا مثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسطية واذا ثبت ان اللاوصول زماني فلو كان الميل علة موجبة له اعني مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا او جزأ اخيرا على ما يبتني عليه كلامه كان زمانيا ايضا لا محالة ثم لا فرق
بين كون الميل الثاني علة للاوصول وبين كون الميل الاول علة للوصول فلو كان في الصورة الاولى علة مستلزمة كان
في الثانية ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة الموجبة فتأمل فان قلت لما كان الميل علة للحركة على
ما تقرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المعلول على علته قلت كل آن يفرض بعد ابتداء الحركة

الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية
فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه
الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من
دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس
بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن
القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب
ان يكون غير متناهية الآثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم
يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة
الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو
من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك
بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطلوب من هذه
الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي
العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان
الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر
من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم
تناهي القوة المحركة للسماء قوله (وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح)
لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول
اعترض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن
القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة
الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة
الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجمال شيئان
الاول ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله
والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك
المحرك العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير
والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا
للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد
عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس
مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

يتحقق الحركة والميل المحرك فكما لا يمكن فرض آن يتحقق فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله فكذا لا يمكن فرض آن يتحقق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انما هي بالذات لا بالزمان والحق ان اريد بالميل ما يبعد او يقرب بالفعل فلا ينفك عن الحركة ويكون زمانيا مثلهما وان اريد من شانه ذلك كان متحققا عند كون الجسم في الحيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكمات ههنا (قال المحاكمات اجاب بانه ليس كالحركة) اقول لم يرد في الجواب على اعادة ما اورد عليه السؤال (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك الخ) هذا تحقيق حسن يندفع به ما اورده الامام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا يتحقق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعي بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكمات وفيه بالفعل التنحي عنه) اقول انما يلزم التنحي بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه مدوم بل للمتحرك وحينئذ كان زمانيا لا محالة بل لا بد من ان يعتبر اصل القوة كما في الميل الموصل وحينئذ امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة والتنحي عن الاخرى فحين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين والتنحي عن مقابلهما لا بالفعل وذلك غير محال (قال المحاكمات فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة النزول) اقول يمكن ان يقال لعل زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد تقرر هذا الايراد في المشهور بان الحجر المرمي الى فوق حين نزول الجبل كان يسكن لا محالة ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يمنع وصولها اليه ولعله لهذا غير الايراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع بانا اذا رمينا حجرا الى جبل وفرضنا ان آن وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بهما وقد يدفع تارة بانا نفرض

﴿ اشارة ﴾

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منهما الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم **قوله** (ونبه على الجواب) اى لا نسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احداهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فحينئذ لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحركت كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على اعمال غير متناهية فقوله وحينئذ

حركة حجر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل ؤيجاب بانه حينئذلا استحالة فى المقاومة و اقول فيه نظر ظاهر
لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً اوقليلا وتارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل
ايضا مستبعد فتأمل وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آنى والحركة زمانية وذلك

اشارة الى هذا الوجه اى وحين اذا جاز صدور الامور المجددة فى النفس
الجسمية عن العقل لايمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لايجوز
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه
ليس بمستكمل و المتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى
يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة
عن العقل وتلك الحال الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهذا
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به وتخيلنا
قطعه قطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة
لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة قوله (والمحرك المتحرك
يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شئ محركا ومتحركا فهو من حيث انه
متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهى الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو
المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذى حملهم
على الاكتفاء فى تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان
ماعدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات اوبالعرض
والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما فى تحريك
الافلاك فانحصر محركات الافلاك فى القوى الجسمانية واعترض الشارح
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانسلم ان كون
المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين
فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة
فى مادة وكيف لايكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة
فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة
العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا
اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء
مقدما على الاعتراض الا ان ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استغفار

كما ترى بل الحق فى الجواب
ان يقال الضرورات الطبيعية
قد تجوز الامور المستبعدة كما فى
امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون
الجبل لازم من ذلك لا من قوة
الحبة والمحال هو الثانى دون الاول
(قال المحاكمات فلو قال المساجل
على الحركات كان اظهر وذلك لانه
خبرلها الاصفة ولا نعتا لها) وانت تعلم ان
المراد ليس هو الوصف النحوى (قال
المحاكمات نعم انقطاع الحركة لايكون
الا بالوصول الى حد من حدود المسافة
واذا لم يكن هو الحد الذى توجهت
اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع
اليه الحركة بالوصول اليه يصدق
عليه ان الحركة متوجهة اليه
فى الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة
متوجهة اليه قصدا وبالذات
اوالمراد من التوجه المعنى الاعم فلا
مساهلة (قال المحاكمات والفائدة
انه لواقتصر على انتهاء الحركات) اى
لم يذكر معه مايدل على انتهاء الحركات
على ما يشير اليه والحاصل انه لم
يذكر حديث الوصول والميل الموصل
والمراد بالمقدمة المذكورة فى قوله
فهو كعكس المقدمة المذكورة ماذكره
اولا بقوله وهذا ليس بيان فائدة
تلك المقدمة قوله واى تفسير لتلك

المقدمة وهى التى اشار اليها الشارح فى قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى الخ وتلك المقدمة هى
التى ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التى تقع الخ ولاحاجة اليها ودلالة هى
التى يشع بها الوصول على الجمهور والمساواة من جهة ان المبتدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراده

فى الخبر والخبر معرفة وهى ضمير الفصل فيفيد كل منهما حصر الخبر فى المبتدأ والمساواة من جهما الموجبتان الكليتان

اللازمتان من الحصرين واشار بقوله لكن من الجائز الى ان كلام الشيخ قابل التوجيه بان لم يكن المفهوم مرادا منه

لان دلالة العبارة المذكورة على الحصر والمساواة بطريق المفهوم لا المنطوق على ما

واستهزاء احره عنه والواجب فى قوله فاذن هى عقول مفارقة ان يقول نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية

قوله (يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود اما ان يكون فى موضوع وهو العرض اولا فى موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم اولا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور الامرين من الواحد الحقيقى ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شئ منهما علة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفسا لان فعال النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اول فاما ان يصدر عنهما شئ اولا فان لم يصدر عنها شئ آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر منها شئ وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شئ ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط وجود النفس شئ آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثانى ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذى يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث لا نسلم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزءه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع ما لانه موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة فى الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فهو لم تثبت

سلم فى موضعه فالاستدراك فى البرهان انما يرد على الشارح دون الشيخ وانت تعلم ان الامر فى ذلك هين (قال المحاكمات وليت شعرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ننقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة) اقول فى الجواب ان الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول بالفعل واثبت الوصول بالفرض على ما صرح به ويكفى الوصول بالفرض لنقض الدليل وجريانه اذ لا شك ان بالحدود المفروضة يتحقق الوصول الفرضى وقد اعترف صاحب المحاكمات بعدم ورود النقض فى الحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح فلا غبار فى كلام الشارح اصلا (قال المحاكمات لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول) اقول هذا حاصل الدليل على ما فهمه الامام وكان هو الحجة المشهورة بعينها وبين الشارح الدليل على الميلين للخلاص من ورود الاعتراض الذى كان متوجها على الحجة المشهورة فعند شرح كلام الشارح لا ينبغى جعله حاصل الدليل هذا (قال المحاكمات نحمله ههنا على الطبيعة ينافى ذلك) اقول هذه صنعة الاستخدام معتبرة عند علماء البيان ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى فتأمل (قال المحاكمات والصواب

ان يقال اذا زال وصول الجسم المحرك الخ) اقول يعنى ان عند زوال الوصول ينعدم امران

اصل القوة وكونها موصلة وينبغى بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان اللاوصول زمانى على ما اورد عليه الشيخ ولا يعين على زوال الوصول حتى يرد لكن يتوجه حينئذ ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة فى زمان المفارقة اذ كما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقائهما مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا يرد على التقرير الآخر لانا نقول بل لا يرد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم قال يمكن تتميم الدليل ﴿ ٤٠١ ﴾ من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكمات بل فى آن آخر فيه اللاوصول) اقول فيه نظر لان زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الميل الثانى والميل الثانى انما يحدث فى آن اللاوصول على ماذكره فالزمان الذى بين الآنين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لامحالة على ماذكره الشيخ على الجهة المشهورة فما يرد على التقرير الاول يرد ههنا الا انه سقط الترديد المذكور (قال المحاكمات وفيه نظر لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما استمراره فى زمان فيتوقف على سكونه الخ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا فى الزمان من قول الشارح وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان واقول مراد الشارح من كون الشئ موصلا فى زمان ليس هو الا الايصال الذى اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل فى آن حتى يلزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالايصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى ثم زمان الايصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره لو سكن ولم يختص بالقسم الثانى حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على الايجاد والتأثير على تحصل اسباب الوجود والاثر المتعارف ﴿ ٥١ ﴾ بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنيا وبين كون الايصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثانى يحدث فى طرف زمان اللاايصال الذى هو الآن الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آنيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

الا بدليل آخر **قوله** (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة **قوله** (كالقائلين بالمنشورات) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن فلكه الكلى فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا **قوله** (وانكر الفاضل الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب بنفسها فى الافلاك ان موازاة مركز تدويرى القمر وعطارد اوجيهما فى كل دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالى وحركة على خلاف التوالى فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهو انه محال وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله فى الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا فى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية بفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم فى الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضع يتحقق الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هى الحركة فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وايونه لتبدل اوضاعه وايونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد فى المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلاشك ان ذلك

اجتماع الميلين يلزم تحقق زمان السكون بين الآنين على ما قرره (قال المحاكمات فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك
وانعدم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانا نحس من الجهة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر
المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة الى التحت نعم يتحقق فيه مبدأ
المدافعة والميل اى الطبيعة الحجرية
والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان
موجودا حين حركة الحجر الى الفوق
لا نحس به والحاصل ان المراد من الميل
هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة
الى جانب التحت فى الحجر المتحرك الى
الفوق مثلا ضرورى لا يمكن انكاره
وتفصيل الكلام ان هذا القائل
ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال
الايصال عنه ان اراد ان المفارقة
حصلت بهذا الميل ايضا فذلك
ظاهر لما قرره الشيخ فى الشفاء والنجاة
حيث قال فاذا انصرف عن ذلك
الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان
حركة الذهاب وحركة الرجوع
مختلفان ويستحيل حصول الحركتين
المختلفتين عن ميل واحد وان اراد
المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه
ان امتناع اجتماع الميلين قد مر
وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه
وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين
المختلفتين ضرورى فلا ايراد فان
قلت يمكن ان يقال فى دفع كلامه
ايضا بانا لا نقول بانعدام الميل بالمرة
بل بانعدامه من حيث هو موصل
وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر
الدليل هكذا لورد عليه ما مر وهو
ان اللاوصول زمانى لا آنى فكذا
الايصال الذى هو لازم مساوله
فتأمل (قال الشارح فكان اللاايصال
الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه) اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الايصال ❁ البرهان ❁
غير جائز كما ان تخلف الوصول عن الايصال غير جائز فاذا كان اللاوصول غير موجود فى طرف زمان
المفارقة فكيف يوجد اللاايصال فى هذا الآن مع الميل الثانى (قال المحاكمات لكن انعدام الشئ كما جاز

الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة
ولا ارادة فى الحجر فمبدأ الحركة موجود فى المتحرك بالذات دون المتحرك
بالعرض ثم لا استراب فى ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات
فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك
ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك
وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما
يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية
نقطة فى وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما
على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة
فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط
الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد
ان يكون تلك النقطة فى جهة الشرق تارة وفى جهة الغرب اخرى
ومن الفضلاء من سمعته يقول فى حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان
حركة حقيقية وهى قطع المسافة التى يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية
اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهى زاوية لمسافة
حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة فى نفسها لا تحدث
زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مداره لان موضعها يتحرك بخلاف
جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما
يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى الجهة انما يستلزم الحصول
فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فى الجهة
انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت
عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا
على خشبة هى مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا
مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك
الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة
باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها
اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص
عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب
تركيب الحركتين **قوله** (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محاذاة ما فى الكتاب ان الحاوى لوكان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلايكون وجوب المعلول مع العلة بل الذى يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوى فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى اوغير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوى كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى فهو ممكن فى نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا لوكان الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكنا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالى فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير ولو كان المحوى ممكنا مع الحاوى كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناؤه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لايكون علة موجودة الا بعد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما اوغيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولا ثم يوجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل مالم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية تلازمية لايختلفان فى الوجوب والامكان لانه لووجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما يختلفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما فى الوجوب مع ثالث فانه لووجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

ان يكون بطريان الضد) اقول هذا نتوجه على كلام الشارح حيث عمم ظاهرا وقال مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعد مه فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه (قال المحاكات اووجود مانع) اقول لايخفى عليك ان طريان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا فى وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحاكات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد مالم تكن الخ) اقول كون عدم الآن دفعيا لايثبت به مطلوب الامام اذالدفعى بمعنى ما لا يكون تدريجيا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه فى مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه فى طرفه ايضا ثم ابطل الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد مالم يكن فلا بد له من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصلا فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه حصل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحقق كان عدم الآن حاصلا فيه يلزم تتالى الآنين بالضرورة والا لو توسط زمان بين الآنين كان ذلك الزمان خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده

وعلى هذا لانقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لايجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث فى الوجوب والامكان كذلك لايجوز ان يختلف حالهما فى انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او فى حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان مالم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقى على صرافة الامكان لتحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل فى البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يتخالف المتلازمان فى الوجوب مطلقا وجب ان لايتخالفا فى الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول يترتب على وجوب العلة وعندى ان هذه المقدمة مستدركة فى البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات فى جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى وعدم الخلاء معا فالمراد المعية فى الوجوب وعدمه لافى الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود

والتمثيل باللاوصول ينافى ماتقدم) اقول وذلك لانه اذا كان اللاوصول كالحركة زمانيا لايحدث فى طرف الزمان كان اللاايصال كذلك لامحالة لان زوال الوصول لاينفك عن زوال الايصال كان الانعدام لاينفك عن الاعدام اقول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح فى هذا البحث باللا ايصال وزوال الايصال ليس ازالة الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل فذكر الملزوم واريد اللازم وقد اشار اليه الشارح حيث قال واعالم يذكر المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة تمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى فصرح بان مناط الحجة على ماقرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن المعلوم ان فى كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الايصال الملزوم لزوال الميل الموصل فاومى ايماء لطيفا الى ان المراد من زوال الايصال فى عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول انما كان بحدوث الميل الثانى وهو آنى لان الميل ليس ممالايوجد فى طرف

ينعدم الميل الاول وحينئذ لابد بين الآنين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اصلا ويشبه ان يكون المراد بزوال الايصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار حاصل الدليل ان الميل

الموصل من حيث انه موصل موجود آن الوصول الذي لاشك في انه آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا يتتالى الآنات فلا بد من زمان هو زمان السكون لا محالة فان قلت لعل وجود الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة مسلمة قلت الميل الثاني او لم يكن حادثا في طرف زمان المفارقة فكيف يحصل منه المفارقة وحركة الوجوع او الانعطاف والحاصل انا نعلم بالضرورة انه متى لم يحدث الميل في طرف زمان لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا هو الاعتراض الثالث من الامام الذي نقله الشارح آخر الفصل لكن لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب المحاكمات ثم لما كان الامر على ما فهمه صاحب المحاكمات من ان اللا ايصال بمعنى زوال الوصول وكان في قوة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ ايضا حيث ظهر من اعتراضه على الحجة المشهورة ان اللاوصول والمفارقة زماني كالحركة وفي تقريرحجته صريح بكون اللاايصال آنيا وكذا فيما سيجيء حيث قال انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوي وجوب ووجود لانه لو كان للحاوي وجوب ووجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى او امكانه وايا ما كان يلزم مع وجوب الحاوي امكان المحوى اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوى فلا يجب وجودهما علا ؤ فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوى الذي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوى والحاوي واحتياجه الى ان ما مع المتأخر متأخر **قوله** (واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فاولا يحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع بطريق التمثيل اولا نه مقصود بتصور الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل

المحاكمات الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه بما مر ايضا) اقول وايضا نقول لا يخلو اما ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة اولا فعلى الاول لا يرد المنع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهر واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطلق الحركة الاينية لاما وقع على خط مستقيم
نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا تستلزم لاتناهي المسافة حتى يلزم بطلانها
لجواز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الشعلة

الجوالة وانت تعلم انه يحتاج في هذا الايراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فعلم ان مبنى كلامه على الغفلة من هذا الايراد بل بناؤه على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكمات اما في المدة فلان القوة الجسمانية او كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسافة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية فنقول ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه ومايكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شئ يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفى الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فني وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفى ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق على ما هو الشايع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فائدتان الاولى ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح الحاوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوى جسم ولا خلاء ولا ملاء له اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفى الخلاء ليس الا من حيث انه يملأ المكان هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه نظر لان

التفاوت والاختلاف دفعة في مبدأ الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة . ﴿ عدم ﴾
من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير مع انه لا يلزم
الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكمات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتناهى يزيد وينقص فى الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذى ذكره فى توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتناهى على الغير المتناهى فى الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت فى الجانب الغير المتناهى او فى الجانب المتناهى اما الاول فظاهر واما الثانى فلانا اذا اطبقنا الجانب المتناهى من احدهما على الجانب المتناهى من الآخر يلزم ظهور التفاوت فى الجانب الغير المتناهى واما اذا لم يكن ذلك الازدياد فى الخارج فان كان التفاوت فى الجانب الغير المتناهى فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمى لو كان كافيا فى ظهور الخلف فى الاول فيكفى فى الثانى بان يطبق الطرف المتناهى من احدهما على الطرف المتناهى من الآخر كما فى صورة كون الازدياد فى الخارج هذا ويمكن ان يقال فى الاول يكون الانطباق متحققا بحسب الوجود فى نفس الامر فانهما يوجدان منطبقين ههنا بدون تعمل هنا بخلاف الثانى فتدبر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان الممتدين غير موجودين فى الخارج انما وجودهما فى الخيال والبرهان كما دل على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهى فى الخارج يدل على امتناع وجوده فى الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاؤه تأمل فى هذا المقام فقد نبى بعد خبايا فى زوايا (قال الحركات فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون فى كرة الارض قوة تتحرك بالارادة) قول بل بناؤه على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم والميل المستدير اذا كان كل منهما طباعيا وقد مر ذلك والاجسام منحصرة فى الفلكى والعنصرى فاذا لم يمكن المتحرك بالحركة الدوريه جسما عنصريا فلابد ان يكون جسما سماويا (قال المحاكات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لا يخفى ان ما مر هو ان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى اما لعدم المكان اولوجود ملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشئ مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملأ وكونه ملأ وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولمقارن المغاير للمحوى هو نفى ما يتصور منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنييهما **قوله** (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به) هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان فى الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير اومعارضة فى المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما فى الوجوب وليس كذلك اوفى المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثانى ثابت ببيان المنافاة انهما معا معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدا فى الوجوب وهذا التقرير اطبق على ما فى الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هى على تقدير علية الحاوى والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا لمكان فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض لعدم محوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لا حشوله لينفرض فيه الابعاد التى هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه تحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى الى آخره

ههنا مايكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلاتناقض اصلا (قال المحاكمات وجوابه ان هذا
انما يتم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقدير صحته مشترك بين الدليل وبين
صورة النقض لانه اذا لزم من اتفاق الجزء والكل في الماهية متشابهة له في التأثير عند انفصاله
عن الكل بناء على ان اشتراك
الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم
كذلك لزم التشابه في التأثر والانفعال
وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط
للانفصال كذلك نقول الاتصال شرط
للتأثير والا فما الفرق وكذا الكلام في
كونها آلة وواسطة (قال المحاكمات
كما ان الطبيعة المنصرية
محركة ومتحركة بالعرض) اقول
وكذا النفوس الارضية والنباتية
والحيوانية (قال المحاكمات ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول
في هذا الجواب نظر وتأمل لانهم
صرحوا بان صدور بعض الافاعيل
من النفس لايتوقف على المادة
وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات
من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة
العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس
بدون مدخلية البدن ولهذا قال
بعضهم العقل مالايتوقف شئ من
افعاله على المادة والنفس مايتوقف
افعاله على المادة في الجملة
بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد
يتوقف فعله على وجود المادة بل
وعلى استعدادها فجوابه انه فرق
بين مايكون المادة محلا لتأثير العقل
كما في هذه الصورة وبين مايكون آلة
لفعله كما نحوه وايضا لاشك ان للنفوس
المكملة تأثيرات بعد المفارقة عن البدن
ولهذا يحصل للزائرين منهم
مالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان
النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لاتتكثر الا بتكثر المادة على ما
مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل (قال المحاكمات المنشور شكل بجسم تحيط به ثلاثة سطوح الخ) اقول

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية
فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لاتلازم على تقدير
عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام
ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث
يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور
من الخلاء ومتصور الخلاء لايمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلم يكن للحاوي
تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع
افادته للمحوي اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوي على تقدير علية
الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي حينئذ يكون ممكنا
مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما تم بثلث
مقدمات المقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك
التقدير ممتنع وقد نبه عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى
امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا
للحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه
لو اجري على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له
لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي
يفيد معية عدم مع الخلاء والمحوي انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا
للحاوي وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد
بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر
او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي على
هذا التقدير ممتنع ولاارتياب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب
الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه
نظر من وجهين الاول ان ماذكره في ذلك البيان لايدل على ان لوجود
الحاوي مدخلا له في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان تصور
عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولايلزم منه الا ان التصديق
باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي
والمطلوب الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال
التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام
عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا

﴿ الاستلزام ﴾

الصواب ان مرادهم بالقسور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب للخلق والدفوق فتأمل (قال المحاكمات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالاين النسبة الى ماهو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حينئذ يتوجه اشكال بيانه انهم صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقية غير الحركة العارضة للمتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه ويسمى بالحركة بالعرض وكلتاهما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت واثباتها فيه دون العرض. وعلى ماهو المشهور لا يبعد ان يقال ان القوم حيث حكموا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال الاسمى مكانا له اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الاينية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة في كلامهم وقول صاحب المحاكمات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل لا يكفي للحركة الاينية تبدل المكان فقط بل لا بد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطير الواقف في الريح الهابة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضي ان يكون شيء ما بحيث اذا فرض كل آن في اثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية حينئذ في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوى ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء قوله (وانما اورد تاليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلي والتالي بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي كليا تمهيدا للجزئي وبيانا له ضرورة انه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوي لا كلي المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئي وكأنه قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان المحوى معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوي الامكان وقوله استثناء للتالي اى مستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي ذكر الاستثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا نسلم وفيه اشارة

واما كون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا يقتضيه ماهية الحركة فتأمل (قال المحاكات ولا ارادة فى الحجة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضى ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الرامى اذا رمى سهما لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا بالذات لا بالعرض فالصواب ان يقال لابد فى المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفى الحجة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لوجود الميل فيه الى السفل على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحاكات ولهذا لا يرى الاساكنه) اقول فيه اشارة الى ان السكون فى قول الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا ليس هو الحقيقى بل السكون المقابل للحركة الاضافية هى السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس بتجاوزه عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيقى وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيقى لاشكل الامر فى اقامة الكواكب المتحيرة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة فى الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند بانا اذا فرضنا ان شخصا كان فى السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلا شك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال مافرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية لحركتها بل هذا الشخص فى حركة القدام لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿ واجب ﴾ لا يتحرك بحركة فى هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك حركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم على الجواب الثانى يندفع الايراد عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة اذ لا شك انه لا يتبدل

الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما فى الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالى كليا وكنى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا مجملا ثم صرح بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه **قوله** (واقول الاقتصار على ماقرره) لم يقرر الشيخ فى اول الكلام الا ان حال المعلول مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوى لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه مالم يفرض سطح حاو لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان تقييد العلة بكونه حاويا محدد المكان المعلول فلئن قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوى الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والاتفاقية لا تفيد فى القياس الاستثنائى وان كان المراد المحوى والحاوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعا فنقول لاشك ان المقصود الاصلى هو المحوى والحاوى لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهى العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة فى القياس الاستثنائى هى المقيدة للعلية بالحاوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغير من طغيان قلم الناسخ **قوله** (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقين المذكورين بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه

واجب لذاته لا يتأخر عن غيره ومامع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان مامع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الاغفال عن توجيه الكلام اوحرص على تخطئة الامام **قوله** (ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه توهم) لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهوب اليه توهم فكما ان هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك **قوله** (ولك تقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقريره انك تجعل الحاوى وعلة المحوى مستندين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان مامع المتقدم متقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب معه ما يملؤه فيمكن الخلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى فى الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون مامعه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام فى قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصره التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن

بعد الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جدا بل الحق فى جواب هذا الايراد ان يقال حركة الشخص على خلاف السفينة انما بسلم على ان يكون حركة فى المكان اللغوى اى ما يعتمد عليه الشئ واما حركته حركة اينية اصطلاحية فغير مسلم (قال الحكمات فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجب مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود الحاوى واجبا مع وجوب المحوى معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم ذلك لو وجب فى المتلازمين انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الآخر فى مرتبته وليس كذلك ضرورة ان المعلول الاول لا يجب فى مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة الى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها التلازم ولم يكن واجبا فى مرتبتها وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع كيف وفى زمان وجوب الحاوى وجب وجود المحوى اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو المفروض والحاصل ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الملزوم بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتأمل (قال الحكمات وانما لم يجب ملأ مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فسلم لكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه معه بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لا فى الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر (قال المحاكمات لانا نقول لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم) اقول اذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فعية وجوب عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم معية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال فى التقرير الاول فى الجواب من النقض وكذا كيف يتم ماذكره بقوله اذ يكفى ان يقال الخ والحاصل ان هذا المنع كما يدفع السؤال الذى ذكره يهدم بنيان ماذكره فى التقرير ين وادعى تمامه وصحته (قال المحاكمات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى الخ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لو وجد الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل فى استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لوكان نفى هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لوكان الجسم المفروض انه محوى معدوما بقى عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء فى كون الجميع امورا محققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما عند وجود الحاوى وملائه له لو لم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بلا مقعره فتأمل (قال المحاكمات الثانى ﴿ لما ﴾ ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوى علة للمحوى كان امكان المحوى فى مرتبة وجود الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وعندى ان نظر الامام ليس بوارد لانه با لتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد فى فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعليته واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ماهو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكأن سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعليته مع وجود الحاوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر **قوله** (واملاك تقول ان الحاوى والمحوى) تحريره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوى والحاوى ممكنان فيكون كونهما فى مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لا نسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجود الحاوى وامكان المحوى معه **قوله** (سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته) فانك قد سمعت ان للافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لابد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوي معا على هذا الفرض بل انما هو
بوجوب المحوي مع الحاوي فاذا لم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوي فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور
على وجهين با نتفاء الحاوي والمحوي معا وذلك لايتصور في المرتبة المذكورة في مافرضناه هذا

و يتحقق المحوي مع الحاوي فاذا انتفى الاول على مابينا انتفى الثاني ايضا لان وجوب المحوي ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولايكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه فلا يرد النقض بصورة كون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لايوجب امكان الخلاء على ماقررناه انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكمات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشييد ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكمات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ماعليه (قال المحاكمات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من أن يكون بالذات او بالغير وبالامكان صرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مصاحب للمحوي المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوي آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير
الذي قرره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوي علة لهذا المحوي
المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوي بلاشبهة فنقول كذلك يتحقق في تلك المرتبة امكان مطلق
المحوي اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوي في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوي

لما كانت متشابهة لايبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الاثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته النوعية قوله (كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء) فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة اوغير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لاتؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لايضيء كل شيء بل مايقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لاتفعل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولاتوسط للجسم بين الشيء وهو الصورة و بين ماليس بجسم وهو مالاوضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه لايقال لانسلم انه تكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية في الاستدلال و بعد تقرير المقدمات نقول الجسم لايصدر

عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشىء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشىء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولاشك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشىء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شىء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة فى اثبات العقول **قوله** (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيها اما فى الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما فى الثانى فلجواز صدور العقل الثانى من الاول والثالث من الثانى وهكذا واما فى الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا تشاح فى الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التعيين والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محمول على ان كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح **قوله** (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك) لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلى فالواجب اذن ان ينفى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

ثمن الممكنات وليس واجبا بالذات فى مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوى فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امرا آخر فذلك الامر لا يخلو اما ان يقتضى المطلق فى ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا او فى ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين فى داخل الحاوى وهذا ملزوم لتداخل الاجسام واما ان يقتضى لا فى ضمن فرد فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم فى الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شىء وتحققه فى ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلولا للحاوى واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوى ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوى وبوجه اخصر وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوى فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الغرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوى ليس الا فتأمل (قال المحاكمات فكما ان هذا يكون معللا الخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفا على غير مذهوب اليه توهم بعد تعليله لعلته فحينئذ لا ينسحب عليه كونه معلولا لعلته (قال المحاكمات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى) اقول يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح ان فى المتقدم بالطبع لا بد ان يستلزم المتأخر للمتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوى من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للمتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلية فان قيل يجوز التعدد فى العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد فى العلل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل الناقصة كان العلة بالحقيقة هى العدد المشترك بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصى امرا كليا مبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحينئذ كان

العلة الفاعلية وان كان واحدا معينا لكن الفاعل منضما الى شرط ما امر كافي ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوزه الشيخ ولولا مخافة الاطناب لاوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد ولنرجع الى المقصود ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام المتقدم للمتأخر معتبر في مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحاوي ليس علة يمكن تحققه بدون المحوي والا لزم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع لا ما حمل عليه كلام الشارح واقول لكن يرد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا ينافي كون التقدم بالطبع كما في تقدم الجزء الصوري (قال المحاكمات وقوله ليس كل ما هو بعد الخ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الا به لان السائل اخذ كون ما مع المتأخر متأخرا والجواب ليس الا منع هذا (قال المحاكمات فيه نظر لان تغاير الاعتبارات الخ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد بدفع النقض اتمام الدليل الذي ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فالاستدلال الذي ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ما ذكره الامام في مقام نقض التعليل الذي ذكره كان ايرادا على الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلمية بذاته تعالى وذلك ينافي ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد اراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجرى مثل ذلك في الدليل الذي اورده الامام من عند نفسه يلزم اختلاله و بطلانه فلا يضر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك عن عقل لكن يحتمل عن يصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحدا وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة او لتعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله و يظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب **قوله** (اذا ثبت هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي معقولة بالعرض والمعقول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شيء فذلك الشيء له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذي اورده هذا ثم كان التردد في التعليل الذي ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورد هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير مرضي عنده ولهذا لم يجب عنه

هناك قال على ان الحق فى ذلك ماسيذكره اى فى تحقيق علم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور فى العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكمات ولما كان هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الايراد ماقيل فى المشهور فى الصور القائمة بمواد

الاجسام انه لايلزم من كون المادة واسطة فى صدور الآثار عن تلك الصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل فى ذلك الصور ولوسلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها و بين مايؤثر فيها و كذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولايلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثر عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى مايؤثر فيه هذا اذا كان التأثر فى الجسم المجاور اما اذا كان التأثر فى الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لابد من وضع بين المؤثر ومايؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصور المؤثرة حالة فى المادة المؤثرة بل فى الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضع له بالقياس اليه كما ان

كون الآخر محلاله ايضا وضع له بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكمات ولا شك ﴿ موجودا ﴾

ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وسمى امر الهيولى والصورة بجسم اراد ان الصورة مالم تصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما فى هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما تأثر النفس فى آلتها

فالوجود والماهية معقو لان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان فى الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح فى النمط الرابع بخلافه وقد حققناه **قوله** (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما فى ثانية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلى فقد تقدم ان الماهية فى العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ فى اولى المراتب والوجود فى المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه فى الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذى هو فى المرتبة الثانية ومايتوقف على المرتبة الثانية فهو فى المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب وبالا عتبار الاول فى ثانيتهما لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يجعل الوجود فى المرتبة الاولى والماهية فى المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية فى المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى فى المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا فى المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط **قوله** (والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) هذا لابد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لاينافى نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابى البركات ولعل هناك سرا لم يريدوا التصريح به **قوله** (من الواجب عليه ان يفصل عليه) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كما فى الشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لايصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة للشئ كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة لفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك

وجمعها فيتوقف ايضا على قوى قائمة بتلك الالة فيكون بالمشاركة وضع بين تلك القوى والآلة لما تقرر ان تأثير
النفس لايكون الا بالآلة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث
هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث
قال على الاطلاق فقد ظهر
ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
(قال المحاكمات وحين ثبت ان علته
ليست الجسم ولا النفس) اقول
لم يثبت فيما مر الا ان النفس لايكون
معلولا اولا حتى تصدر عنه اول
الاجسام بناء على ان فعله يتوقف
على الجسم فيلزم الدور واما انها
بعد ان يقارن بدنها ويتعلق بها فلا
يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت
فلا يصح قوله فاذن ثبت ان كل جسم
لاتكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت
ان تأثير النفس انما يكون بمشاركة وضع
بين جسمها وبين مايؤثر فيه فلو صدر
عنها جسم وصدور الكل مسبوق
بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة
قبل صدور الجسم والصورة قبل
الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين
غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك
لينبغي ان يذكر النفس مع الصورة
والهيولى ويقول ان هذا الدليل يدل
على ان علة الجسم لايجوز ان يكون
الهيولى ولا الصورة ولا النفس
ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع
الجسم والواجب والامر فيه هين
(قال المحاكمات وهذا الكلام
من الشارح تصريح بان في الخارج
امرين ماهية ووجود) اقول
معنى قول الشارح فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود ان
الفعلية الماهية في نفس الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالعكس
اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شئ لشئ فرع على ثبوت ذلك الشئ في نفسه والثبوت هو الوجود فكون
الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في الوجود والوجوب واما ثالثا
ولان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم
معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به
علة للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله
ومايجري مجراه واما رابعا فلان علم الشئ بنفسه وبغيره زائد على ذاته
فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل الاول
كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول
بانا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح
لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على
التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجواب الاول ايضا وارد
ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك
بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخير ان علم الشئ بنفسه ليس
زائدا كما مر وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته **قوله** (ثم قال المعلول
الاول لايجوز ان يكون متقوما) هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول
لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد
صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير
ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لايكون الا بسيطا وقد
فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول
الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر **قوله** (ولو وقفنا
بعد هذه الكثرة) توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل
ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من
الواحد وان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ
الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه
اجاب بان السلب والاضافة لايعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة
استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب
او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب
والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير
في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور
وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

لان العقل يتصور الماهية معراة عن جميع مايغايرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث
هي ليست الا هي وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد
عليه لان القول بكون الشيء انما تأخر عن كونه موجودا بحسب

نفس الامر لا يقتضي مغايرة
الانسانية للوجود في الخارج العيني
ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني
نقول قد صرح الشيخ بتقدم الطبيعة
لابشرط شيء كالجنس على الطبيعة
بشرط شيء كالنوع مع تصريحه
في مواضع باتحادهما خارجا وذلك
على ان يكون التقدم الذاتي راجعا
الى الاحقية وقد عرفت استفادة
هذا المعنى من كلام الشيخ
في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون
وجود واحد وكان احد الطبيعتين به
احق من الآخر والحاصل ان التغاير
بالاعتبار يكفي للتقدم الذاتي (قال
المحاكمات واما ان الامكان والوجوب
معه في الثانية فغير مستقيم الخ)
اقول ليس الامكان والوجوب كيفية
نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل
الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود
اي ثبوته للماهية وكذا الوجوب
والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم
الامكان والوجوب مع الوجود حتى
يقال انهما متأخران عن الوجود
فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد
اتصاف الماهية بهما لا وجودهما
في العقل بدون كونهما صفة للماهية
وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف
بالوجود غير ظاهر نعم يتوجه انهما
بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود
واما الامكان فلما تقرر فيما سبق
انه علة الافتقار والافتقار متقدم
على الايجاد المتقدم على الوجود واما الوجوب فلما تحقق ان الشيء مالم يجب لم يوجد ﴿ لا يوجد ﴾
هذا واما توجيه جعل العقلين تارة في ثالثة المراتب وتارة في ثانيتها فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين
احدهما مايكون تابعا لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الا من جهة ان الماهية فرضت ثابتة

وهو محال لعدمها في الخارج وما في العلم فاما ان تتعدد في علم الله تعالى
او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي
تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير
على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف
صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس
كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على
انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر
الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد
ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة
اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة
وهذه الملازمة لا تتوقف تحققها على وجود الملزوم **قوله** (كان المبدع
بالحقيقة هو ذلك [illegible] فقط) لان الابداع هو الايجاد بلا واسطة شيء
وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس
بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين اخص وهو الابداع
الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس **قوله** (ثم انه لم يؤيد
دعواه ببينة) هذا كلام الشارح يعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل
الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب
الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص
العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا
واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور
الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل
عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه
لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة
قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب
عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة
بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة تامة
للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذا
لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها
دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

للوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذلا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة بهما وثانيهما ما يكون تابعا للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم من هذا القبيل فعلى

هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة الثانية والوجوب والامكان التابعان للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات وليس صفة زائدة على الذات على ما مر وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ الاول بالعلم الحضوري فيكفي فيه حصول الواجب ووجود العقل وذلك لا يتوقف على ارتسام صورة حتى يتأخر عن الماهية الموصوفة بها والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول لا يتوقف على امر متأخر عن وجود المبدأ ووجوده بل لا توقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما كان صفة للماهية كان صفة للوجود ايضا على ما صرح به الشارح فلابد من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام في الامكان والوجوب الذي من صفة الذات بالقياس الى الوجود او نقول لعل اتصاف الوجود بهما بالعرض وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية وبما قررنا وحققنا يظهر لك التميز من الصحيح والفاسد كما ذكره صاحب المحاكمات عند قوله والانسب فتأمل (قال المحاكمات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل) اقول لا يخفى على احد ان توقف الشيء على الاضافة والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف وجودها فعلى الثاني لاشك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علله معدة بمعنى انهما بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لافاضات الصور عليها فقوله قابله لجميع انواع التغير اي يقبل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود انهما اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويبقى **قوله** (ان ذلك ليس سديدا عند التفتيش) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له **قوله** (فتأمل حال التخلخل) فان التخلخل وهو ازدياد البعد والمقدار مما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على التقادير والابعاد **قوله** (واما الامور المنبعثة من السماويات) لما كانت الطبائع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء وتحركه وتنفذه في خلل الاعضاء فيصير جزأ منها بدلا لما يتحلل

المنسوب اليه بالضرورة في طرف الاتصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا لكن لا يلزم ان يكون في طرف الاتصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضي وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد الصادر الاول لم يتحقق امر غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس العدم لا يقتضي كون شيء ما موجودا هذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم الصرف والنفي المحض لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضي وجود المسلوب بالقوة اى قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شيء آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن النقض بالاعتبارات في العقل فهو ان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لوجود على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التقدير وكان احدهما المبدأ الاول والآخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة هي الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ في الخارج اصلا (قال المحاكمات وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل او صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهر اذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير في المعلول بوجه من الوجوه والمعتبر في الاندفاع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لا نفي مدخلية غير الفاعل في ايجاد الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير وتعقله

قوله (منها ان الاستعدادات المذكورة) اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات تقتضي القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا للحوادث فجاز صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا الضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات قوله (بل انما يجوزونه في النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول قوله (صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعال والله اعلم بحقيقة الحال ﴿ النمط السابع ﴾ قوله (كالصور المعدنية) اول مراتب الوجود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها امزاج فاولها ﴿ المعدن ﴾

المعدن وصورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج مزاجه ويتحرك فى جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب آخر له مزاج وصورة وتحرك فى الجهات وبالارادة والاحساس وهو الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية فى آخر المراتب تصير عقلا لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف مرتب فى مراتب البدؤ ومراتب العود على التكافؤ الى الاشرف فى مراتب البدؤ بازاء الاخس فى مراتب العود ثم ان الشرف فى مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولى كما ان الخسة فى مراتب العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم فى مراتب العود لانه اقل شرفا منه **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصورة العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه فى وجودها مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل فى وجود النفس اولا فان لم يكن له دخل فى وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل فى وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل فى بقائها حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا فى تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح فى الاستدلال تجرد النفس عن المادة

لذات المبدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعتبر فى الانـد فاغ على مقتضى تفسيره اللهم الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فتأمل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير فى وجود المادة) اقول اراد بمقتضى تلك الطبيعة الحركة المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله مشتركة فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة وفيه اشارة الى ان اعانة السماويات فى وجود المادة العنصرية من جهة حركاتها وصرح به الشارح فى قوله يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة وانما كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة امر ثابت غير متجدد الاحوال الى امر ثابت غير متجدد كالعقل ثم لما كان علوم العقل علوما فعلية سببا لوجود معلوماتها فى الخارج عناية لها كان ارتسام صور العالم الاسفل فى العقل على سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير تلك الصور فى المادة على ان يكون المادة منفعلة عنها (قال الشارح فلا يجب ان تخص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد) اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادة سببا للاختلاف فى تأثير المؤثر فيها وما ذكره سابقا عليه يقتضى عكسه فيدور وذلك حيث قال اذ اخص المادة بأثر من التأثيرات السماوية بلا واسطة تأثير جسم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام والجواب ان قبل كل تأثير جديد استعداد وقبل كل استعداد حادث تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصح صدور الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجامع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع الفعل

وبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده فى الخارج بخلاف الاستحقاق فتأمل
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الموجود اولا الجسم الخ) اقول
فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح ﴿ ٤٢٣ ﴾ فاذن الفعل المذكور
هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية فان فيها ارتسم صور العالم الاسفل ان ينفعل فان ذلك صريح فى مدخلية الحركة السماوية فى وجود المادة ولابد من زمان لم يكن المادة موجودة لتقدم الحركة عليها فيلزم حدوث المادة وكذا ينتقض بما مر من الشارح من ان اسخان الشمس وغيرها صار سببا لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية ثم يحصل منها المركبات وذلك لان بعض المركبات كالانواع المتوالدة التى لا يتحقق فرد منها الا من بنى نوعه قديم وقد صرحوا بذلك مع ان اسخان الشمس كان متقدما عليها بالزمان او اسخان الشمس انما كان بالتدريج لانه حركة للجسم العنصرى من باب الكيف وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل فى تلك المركبات لان المزاج انما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرحوا به فهو متقدم على المركب فيتقدم على الابداع المتوالدة واما ثانيا فبالحل وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة عن كل صورة شخصية لا خلوها عن جميع الصور والحاصل ان المادة فى كل زمان متصورة بصورة مسبوقة بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة المخصوصة والصورة المعينة صورة اخرى وحركة كانت سببا لفيضان
تلك الصورة وهكذا وكذا فى الامثلة فتأمل (قال المحاكمات ان لا فرق عندهم بين المبدأ الاول ﴿ بالعقل ﴾
وبين العقول المجردة فى نفى العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفى العقل عنهما بتوسط الآلة
كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفى توقف فعل العقل على المادة على ما ذكروا

فى كمالاتها الذاتية اى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك فى الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقائها بعد الموت وتجردها فى ذاتها كاف فى ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها فى الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا الايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة فى الجسم وهو ظاهر **قوله** (وليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج) ذكر فى النمط الثالث ان النفس حافظ للمزاج والمزاج كيفية متشابهة فى الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذى ذكره الشارح **قوله** (تبصرة) التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث فى التنبيهات فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهى لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة فى ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع فى بيان بقاء تعلقها المعقو لانها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس فى تعلقها غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقد ان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

في الفرق بين النفس والعقل بهذا اى بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف على الآلة الا ان فعله لا يكون موقوفا على
المادة اصلا كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان اكثر الاعراض على الموضوعات انما هو من العقل
عندهم ولهذا سموه بواهب الصور ومن المعلوم ان العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت
المادة علة قابلية وقد مر ذلك
في هذا المبحث بعينه وبما قررنا
ظهر ان ما ذكره الامام في الجواب من
ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر
نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل
انه فرق بين كون المادة آلة للفعل
وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى
منفعله وبين كونها علة قابلية محلا
للتأثر والمنفي عن الواجب والعقل هو
الاول والمثبت في السؤال هو الثاني
فلا منافاة (قال المحاكمات هذا ممنوع
فان العقول لا يتوقف جميع افعالها
على المادة بخلاف النفوس) اقول
قد مر ما يفي به بدفع ذلك فلا نعيده
ومحصوله ان النفس قد تفعل لا بسبب
الآلة وجعلوا كثيرا من المعجزات
والكرامات من هذا القبيل وايضا
يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان
كما يشاهده اهل الرياضات وزيارات
المقابر وذوات النفوس القدسية
ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة
الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها
بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر
الشيخ في المقالة الثانية من الهيات
الشفاء في التقسيم الى العقل والنفس
كلاما بهذه العبارة وان كان مفارقا
ليس جزء جسم فاما ان يكون له
علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون
منزها عن المواد من كل جهة ويسمى
عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام
يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق مع الفرق بين كون المادة
آلة وبين كونها قابلة القول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاولى معلولاته والا لم يكن
اول اذ ليس كلام الامام في الصادر الاول بل قال انما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بالعقل الفعال لا يضرها في ذاتها وفي بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء
علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود
الفاعل والقابل فكأن سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان
لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان
الالات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت
في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج
واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل
الفعال يدل على ان المطلوب ليس الا بقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل
فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات
فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره
الامام اما خلط الشارح في كل فصل من الفصلين احدهما بالاخر فغير صواب
قوله وفائدة هذا الاستشهاد جودة الفاعلية اما بحسب التمرن او بحسب
التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس شيء مرات متكثرة
حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعا
واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس
بتلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه
كان اجود احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى
يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكلال ههنا الاختلال في قوة التعقل عند
اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجربية والا لم يختل
في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة
الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احد بصرا او سمعا
والاختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس
لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف
قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية
وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس
بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية باقية قوله (التعقل ينفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا) وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص
عقله فقد اختلف قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب انا
لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثناء نقيض التالي وهو ينتج

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ماقد حققه الشارح
من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وماسواه من قبيل الشرط الا
ان يقال مقصود السائل ان لا حاجة الى وساطة العقل اصلا بل يكفي الواجب مع تلك القوابل
المختلفة الاستعدادات في وجود الصور
والقوى فتأمل (قال المحاكمات
وان اراد صدورها عن فاعل واحد
مطلقا الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف
نفس القوابل لا يقتضي اختلاف
المقبولات الصادرة من ذلك الواحد
مالم يكن تلك القوابل سببا لاختلاف
حيثيات متكثرة في الفاعل فان الفاعل
من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير
للنفس مقارنة للقابل المعين الآخر
هذا وانت خبير بان ذلك يعطي
تغاير الحيثيات الاعتبارية ومثل هذه
الحيثيات غير ممتنعة على الله تعالى واما
اعتراضه الآخر فجوابه ان الشيخ
لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك
الصور عن العقل الآخر بل ذكر
ذلك على سبيل الاولى والاخلق
وقد مر نظيره مرارا والله اعلم
(قال المحاكمات اي الاشرف في مراتب
البدؤ بازاء الاخس في مراتب العود)
اقول ما ذكره وان كان مما يلايمه
لفظ البدؤ والعود بناء على ان ابتداء
البدؤ من الاشرف وابتداء العود
من الاخس وكذا يلايمه قول
الشارح فيما بعد لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود
ولكن لا يلايمه قول الشارح ههنا
حيث قال منه من الجانبين الى
الهيولى فانه يقتضي ان يكون الاشرف
من مراتب البدؤ في مقابل الاشرف
من مراتب العود ولا يخفى عليك ان كل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكمات وذلك
مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المتن ههنا مختلفة ففي اكثر النسخ وقع
هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

لنقيض المقدم واتم استثنائهم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان
في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك
لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة
دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة
في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالآلة
لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون
التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن
قوله فليس اذا كان يعرض لهما مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون
لهما فعل بنفسهما يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة
التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم
حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لا يتوجه حله
المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة
لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل
كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نعارضه
ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن
جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن
قوله (قال الفاضل الشارح) اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس
بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر
في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز
ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون
باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم
اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل
وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية
من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة
والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى
القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الابقاء
القوة العقلية على حالها لكنا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان
الكهولة فمن اين يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة
العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

اى الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على مايظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفى بعضها هكذا بل يكون باقيا بما هو مبدأ الوجود من الجواهر العقلية والظاهر ان مدار

شرح الامام على هذه النسخة واما صاحب المحاكمات نظر على هذه النسخة على

فلهذا صارت فى هذه الحالة أكمل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلى واجمالى اما التفصيلى فهو منع الملازمة واما الاجمالى فهو ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهى انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به اولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هى الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التى بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثانى اى استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعنى اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفى افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اى يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقى من غيره اوابعد ولاشك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلاجرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا تعتبر فيه الاالحد الواحد من الصحة الذى لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والالما اختلف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوانية التى نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام فى الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثانى فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كان آلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها كما ينبغى وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالى واما عن النقض التفصيلى فاشار اليه بقوله فظاهر

ما اشار اليها فحكم بعدم انطباق الشرح على المتن وبالاستدراك والا فلم يكن على النسخة الاولى على ما وقعت فى نسخة الشارح ونقله مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج فى الكمالات الذاتية يفهم من كونها ذات آلة فى الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آلة فى الحيز وعلا بقها من حيث ان آلتها قائمة به ففى الكمالات التى لا يحتاج فيها الى الالة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكمات وقال الشارح قد سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك) اقول ما سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما يدل عليه النسخة التى نقلها الشارح على ما بينا لا مجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذى كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة الفائدة ان بقاء التعقلات قد مر فيما سلف بمجرد ان النفس فى التعقل غير محتاجة الى الالة وههنا قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات بالعقل فلا يضرها فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررناه وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره بقوله اقول

الخ ولعل الباعث له على ما حمل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات

قول الشارح لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية وهذا وهم من كلامه لان هذا انما ذكر فى ذيل قول الشارح الفائدة الزائدة ولو كان الامر كما زعمه لينبغى ان يذكره فى ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هـذا الكلام من الشـارح وقع استطرادا وتوطئة لبقـاء الكمالات والقرينـة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له
فى الاستدلال بل انما اسـتدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكمات لكن قوله وليس اذا كان يعرض
لهـا الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة التعقل تختل باختلال الآلة على
ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالالة
والحاصل ان استثناء عين التالى وهو
ان قوة التعقل تختل باختلال آلالة
على ماقرره صاحب المحاكمات نفسه
وقدعبرعنه الشيخ بقوله يعرض لها
مع كلال الالة كلال لا ينتج ولا يستلزم
عين المقدم وهو كون التعقل بالالة
وقدعبر عنه الشيخ تعقله لايكون لها
فعل بنفسها فهذا الكلام راجع
الى ما ذكره الاستثناء عين التالى
لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر
الى هذا القول ولو كان التقرير تقريره
فان حاصل قوله لو كان عدم
كلال النفس فى تعقلها الخ انه
لو كان استثناء عين التالى منتجا
لنقيض المقدم كان استثناء عين
التالى منتجا بعين المقدم وكان الجواب
الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر اندفاع
الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم
الانطباق على المتن من كلام الشارح
على ان كلام الشارح لما كان موافقا
لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال
الآلة كلال تحت ان لايكون لها فعل
بنفسها وان كان هذا القول غير ملايم
للقول الآخر من المتن فلا وجه
للايراد عليه بان كلامه غير منطبق
على المتن مطلقا فتأمل (قال المحاكمات
لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح
الحيوانى الخ) اقول ليس المراد
بالقوى الحيوانيــة القوى القائمة
بالارواح من المدركة والمحركة لانها كمالات ثانية وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد ﴿ وان ﴾
بها الفصل المقوم للحيوان اوماهو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شئ منهما بعرض بل كان جوهرا داخلا
فى حقيقة الحيوان وقد تقرر فى موضعه ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ماهو جزؤه

انها لو كانت مقتضية اى التعقلات كمالات ثانيـة وقد بين ان الكمالات
الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة
البدنيـة فكلما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقـلات اكثر واقوم
ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب
مبنيا على مقدمة مذكورة فى جواب النقض الاجمالى فلهـذا اخر عنه
والا لكان الترتيب يقتضى تقديمه واما سؤال زيادة التعقـل فى زمان
الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر فى التعقل حد واحد لا يتغير فوجب
ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حاله على
اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام فى زيادة قوة التعقل لا فى زيادة الهيئة
القرنية كما مر هذا غاية توجيـه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان
قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية
عرض قائم بالروح الحيوانى وهو دائم فى التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية
كذلك بالضرورة واما ثانيـا فـلان النقض باق لان غاية ما فى جوابه
ان الكلام فى الكمالات الثانية لا فى الكمالات الاولى الى مبادى الكمالات
الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ماذكرتم فى الكمـال
الاول هو قائم فى الكمال الثانى فانه لما جاز ان يكون المعتبر فى الكمال
الاول حدا واحـدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمـال الثانى **قوله**
(لا على ما يستعمل فى الخطابة) لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة
ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل
فى الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد
الذى يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما المجادل فربما يمكنه
المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيات و يفيد
اليقين **قوله** (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعـل
فى هذه الفصول ليس هو التأثير بل ماهو اعم منه فكانه هو معناه اللغوى
فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعـل وتقرير الكلام
ههنا ان افعال القوى البدنية لا يخلو عن انفعـال اما القوى المدركة
فلان فعلها الاحسـاس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة
فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوهنه واما قوله والفعـل

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة فى الجسم لانكون قاهرة له ضرورة ان الحال فى الشئ لاينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التى تلتئم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاجتماع فتكون منافية لاجتماعها ولماتافت اجتماعها نافت وجود القوة الذى هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن فى الموضوعات والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لايدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر فى قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذى قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لايلزم منه ان تعلقها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) حاصلها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لايدرك الا بالآلة لايدرك انفسها ولاادراكاتها ولاآلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشئ ونفسه وبين الشئ وادراكاته وبينه وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لاتدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائى فيقال لوكانت القوة العاقلة لاتدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولاادراكاتها ولاآلاتها ولكنها تعقل نفسها بادراكاتها وجميع مايظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لايفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا فى البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلايجب ان يكون القوة العاقلة التى تعقل نفسها وآلتها بلاواسطة الآلة غير جسمانية واما الثانى فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لايجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وماذكرتموه لايبطله واقول قد تبين مما

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتى ليس مقولا بالتشكيك (قال المحاكمات فلم لايجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كان المعتبر فيه حدا واحدا لايختلف ايضا واما الكمال الثانى فلما كان يختلف زيادة ونقصانا كان المعتبر فيه مختلفا لان وحدة المعلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحالة فى الجسم تابعة له فى الزيادة والنقصان وفى الشدة والضعف نعم قد لايحس بالضعف لقلته واما انها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكمات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس فى تعقلها هى الجسمانية والآلة فى التعقل اذا كانت جسمانية و يحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفتور فى التعقل لامحالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لالذاتها لكن يضعف معاونتها (قال المحاكمات والمطلوب ليس الا ان تعقلها فى الجملة بلاواسطة الآلة) اقول فيه بحث اما اولا فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعقلات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح فى صدر النمط يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ماتقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجواهر الباقية فان كلمة ما فى الموضعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقل وتعقل فى ذلك قلت بعد تسليم صحة ماذكرت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط
الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها
لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس
الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه والشارح اعرض
عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية
لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على
الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت أن تعقلها بلا واسطة
آلة **قوله** (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات
وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم
واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فباقي
الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية
فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها
لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتمايز النفوس بها هكذا سمعته
فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثمه شئ
يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج
الى تأثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى
قابل لا التأثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمية
وما يجري مجراها المجردات لاشخاص العلوم ثم حررت الحجة بان القوة
العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللا تعقل له
والتالي بقسميه باطل واما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضاءه
في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت
في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وتلك
الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم
فتكون آلة للادراك والادراك بالآلة يكون بحصول الصورة في الآلة
فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو
محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر
كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون القوة
العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما
في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم
آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون
تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لا على ان يكون آلة حقيقة حتى يتوجه ان الآلة لا تصير
واسطة بين المدركة وبين نفسها
او ادراكاتها او بين المدرك ونفس
المدرك بل على ان يكون
تعقلها بنفسها مثلا مشروطا
بتعلقها بالبدن ولا بد لنفي ذلك
من دليل فتأمل (قال المحاكمات قوله
اولا يحتمل التعقل مستدرك لا دخل له
في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال
بمجرد ابطال القسم الثالث وهو
ان يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون
وان ظهر صحة الشرطية وكانت
ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين
على المقدم الا ان ذكر كون التعقل
حينئذ بالصورة المستمرة الى آخره الى قوله
اولا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب
التالي المذكور على المقدم وتفصيله ان
اي جزء من جزئي المنفصلة المذكورة
كيف يتحقق على اي تقدير يقع
وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام
من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون
الا كذلك (قال المحاكمات هذا هو
المنطبق على متن الكتاب) اقول
هذا غير منطبق على المتن ومشتمل
على الاستدراك ايضا اما الاول فلان
الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين
بان احداهما متجددة والاخرى مستمرة
والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع
احد شقي الترديد وكان مفروضا لا مبينا
بالدليل واما الثاني فلان على هذا
التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت
الى قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير ﴿ لا ﴾ .
فليتأمل فيه (قال المحاكمات اللهم الا بعناية اخرى وذلك حمل الجسم على الصورة الجسمية) اقول فيه نظر
بعد اما اولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقل الصورة

الجسمية انما يلزم حلول احدى الصورتين وهى العقلية فى المجموع المركب فى الاخرى والمادة فلا يجتمعان فى محل واحد واما ثانيا فلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلى والاخرى موجودة بوجود عينى فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل (قال المحاكمات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يخفى على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلاوة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحمله على جواب سؤال مقدر لا يحتمله اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقريره ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة فى النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هى لا بشرط شئ وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انهما مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثانى كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هى الانسان مع وصف البنائية مغايرة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسهما من حيث انها جوهر وكما انها بالاعتبار الاول موجود فى العقل فلا شك انها بالاعتبار الثانى موجود فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض مخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها فى العقل كان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار الا ان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذى هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جدا فانه من غوامض الشرح (قال المحاكمات لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هى محلها على ماذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق مبنى على ان جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد على ماذكره صاحب المحاكمات ولهذا عبر عنها بلفظ

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لا آلتها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له فى الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ماذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة فى الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هى عين الصورة المستمرة الحاصلة بها او صورته اخرى متجددة لا سبيل الى الثانى والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا لكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استند رائك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد مر فى النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هى نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقيا له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هى صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثانى يستلزم حصول ماهيتين لشئ واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى فى تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لا دائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد شك فان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته اومادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان فى مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من ان مادته موجودا فى مادته ولا قوله فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لما دته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين فى مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول صورتين اعنى الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد فى تعدد

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق
ما ذكره الامام فنقول اوما الشارح في هذا الى تخطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام
حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ما هو الظاهر من كلامه
اذ الظاهر ان محل القوة العاقلة هو
الجسم دون الصورة الجسمية وحينئذ
لا يلزم حلول المثلين في محل بل حلول
احد المثلين في الآخر فنقول قد صرح
الشارح بان المراد بالحلول ههنا
المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة
في القوة العاقلة الحالة في الصورة
الجسمية الحالة في الهيولى حالة
في الهيولى والصورة الاخرى ايضا
حالة فيها فيلزم اجتماع المثلين في محل
واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح
ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثلين في محل
واحد حقيقة لا بمجرد مقارنتهما
لثالث اذ بمجرد مقارنتهما لثالث لا يرتفع
الاثنينية بالكلية كيف لا وقد تغايرا
باعتبار المحل القريب وذلك يكفي
للامتياز ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد
المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة
العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة
ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة
ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها
مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق
الامتياز فان المقارن القريب لاحد
الصورتين غير المقارن القريب
للأخرى (قال المحاكات والحال
في الحال حال بالضرورة) اقول هذا
انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من
المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل
المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما
يقال له محل بعيد له ومحله بالعرض له
الا يرى ان السرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم
اوليست نعتا له حقيقة بل انما هي نعت للحركة ولا شك ان الكلام فيما هو محل الشيء حقيقة اذ لو كان
المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتياز ثم هذا الكلام من الشارح هو ان المراد من الحلول حينئذ

الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم
الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على
المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا
التعقل على الصورة الجسمية حتى يكون التعقل من مادته والصورة التي
المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر
وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد
الامرين من اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام
لا تعقله اللهم الا بعناية اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس
الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير
لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت
اما دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة **قوله** (اعاد
الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم
اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية
في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض
قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام
الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة
فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية
المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة
فقوله المعقول من السماء ليس بمساويها ان اراد به هذا الافتراق بينهما
بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفي تماثلهما وان اراد به عدم
اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقته التي السماء بها هي فليس
كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو
السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما
نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع
واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء
المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة
من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال
فاجاب بان المعقول من السماء اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والآخر
انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني

﴿ ماهية ﴾

ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لافي موضوع وكذلك العرض مالو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لافي موضوع فيكون جوهرا لاعرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر **قوله** (ومنها قوله لايلزم من كون العاقلة) اي ولئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لانسلم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما مزاحما للآخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بامر وهو ان الصورة لابد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لاتكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر **قوله** (فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال و يمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ماذكره الامام وتحرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

هو الحالة المفارقة اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي حاصلة فيه لاقائمة به وفرق مابين القيام بالشيء والحصول فيه ولهذا لم يتصف الذهن بالاشياء المتعقلة له فتأمل (قال المحاكمات واجيب بان الدائم هو العلم بها لاملاحظتها) اقول حاصله انه فرق مابين العلم والملاحظة بمعنى الالتفات من النفس الى ذلك الشيء فان الامور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومة وموجودة في الذهن مع ان النفس لم يكن ملتفتا اليها هذا لكن الظاهر ان الشيء مالم يحصل في القوة المدركة لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا كان العلم بالقوة لكن اذا حصل في القوة المدركة تحقق العلم وان لم يتحقق الالتفات من النفس اليه هذا في العلم الحصولي واما في العلم الحضوري فيكفي فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده وبعضهم اشترط الالتفات من النفس اليه وحل النظر الذي اورده صاحب المحاكمات ناظر اليه (قال المحاكمات وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام) اقول ظاهره انه ايراد على الشارح حيث قال ان هذا ابتداء احتجاجه وجوابه ان مراد الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجه الذي ذكره في مقام اعادة اكمال الكلام على ماذكره فان قوله علم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله لن يفعل بذاته نتيجة الحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي عاد اليها في بيان المطلوب من قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج على الاطلاق كيف وهو قد صرح في اول الفصل بانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكمات الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين) اقول لايخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لايلزم من مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التغاير بين الامرين فلا يتم التفريع المذكور في الشرح بقوله فاذن هما الامرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الايراد

اللازم على جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملهما على مجرد التعقيب واشار اليه
بلفظ الثاني وصرح عليه بان لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليله مذكورا (قال المحاكمات
وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد) اقول فيه بحث اذ سيأتي
في جواب السؤال الذي يذكره
ان محل قوة فساد الصور والاعراض
هو المواد والموضوعات وذلك
لان المراد من الفساد هو زوال الوجود
عن الغير الذي هو المادة لا زوال
وجوده في نفسه (قال المحاكمات
وفيه نظر لانا لانسلم ان الثاني الخ)
اقول هذا النظر وارد على هذا
التقدير وما سيجيء في جواب السؤال
الذي يذكره بنا في هذا وهو كون
محل قوة الفساد وهو بعينه موصوف
بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل
قوة الفساد الصور والاعراض
المواد والموضوعات دون نفسها
الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال
في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا
لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم
كحدوث الوجود مسبوق بالامكان
والمراد بالامكان الامكان
الاستعدادي فلم يكن قائما بنفس
ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون
قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته
وحينئذ يندفع جميع ما ذكر وفي الكلام
في ثبوت هذا الامكان فتأمل
(قال المحاكمات لانا نقول قيام النفس
بالذات من الضروريات ولا يمكن
منعه) اقول لا يخفى على من له ادنى
مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع
بهذا لان السؤال المذكور ايراد
على الدليل الذي سبق من الشارح
واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكمات لانا نقول ﴿ان﴾
لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهيولى لا يقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم
ان يكون نفسا) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المعتبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

متماثلين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى
محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة
المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة والمحال هذا لا ذاك فان
قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان
الايجاد في الملزوم ملزوم للايجاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل
عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الآخر اليه كنسبته اليه اذ لا امتياز بينهما
فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة
العقلية مقارنة احد الحالين في محل الآخر فظهر التمايز قوله (والنفس
مدركة للصنف الاول دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب
العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم
به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها
ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا
وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه
ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك
لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو
محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب
حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة
فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان تبين ان العلم
بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم
بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم
من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم
بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم
به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني
ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو
العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه
لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس
قوله (هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس) اقول بعد الفراغ عن بيان
بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلوب
الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا
سمى الفصل بالتكملة قوله فاذن هما الامرين مختلفين ههنا شيئان الاول

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشيء اصلا كيف والممكن لابد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنى للنفس الا جوهر مجرد عن المادة ذاتا مفتقر اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حينئذ في تعريفه عدم قيامه بالمحل مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكمات فلو اقتضى قبول الفساد والتركيب لامتنع فسادها) اقول يرد على الشارح مؤاخذة تقريرها ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على ما يشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب الخ ولم يقل بل كالمركب اوالحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمتن الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور والاعراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لا وجه لورود النقض اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح (قال المحاكمات واما انه متحرك فلتحركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدوث صورة اخرى سهو اللهم الا ان يقال عند زوال الصورة وحدوث زوال كيفية وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكمات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة وفسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نثبته لانا نقول عند زوال الصورة وحدوث صورة اخرى بدلها وقوام الهيولى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اشار الى ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقي لو قبل الفساد لان القابل يجتمع مع المقبول فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم **قوله** (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقال انه ثابت بالدليل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضرر وريات لا يمكن منعه واو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لابد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة الفساد لا يكون الا جسما او جسمانيا لكفى في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدعوى ولا حاجة الى الترديدات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها والصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشرنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اي لا بمحله وقد ثبت في النمط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل عاقل وظاهر انه [illegible] يعقل الا ان كمالاته موقوفة على البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزئيها هذا خلف ولاحاجة الى ابطال ان تقومه وجوده بالحال لاثبات كونه نفسا
لان القيام بالذات اللازم من كون المجرد عاقلا عدم قيامه بالمحل لاعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن
بالعلة فتأمل (قال المحاكمات انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم مافرقوا بين امكان
الحدوث وامكان العدم الخ) اقول
هذا الكلام يدل على ان اندفاع
دليلهم والجواب عنه على مايذكر على
الفرق بين امكان الحدوث وامكان
الفساد فى ان امكان الحدوث يستدعى
المادة وامكان الفساد لايستدعيها
وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل
المذكور على عدم فساد النفس
على مامر على ان امكان الفساد كامكان
الحدوث يستدعى المادة بل الجواب
المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز
ان يكون محل امكان فسادها على
ماذكره الشارح مشروحا واما انه على
تقدير حدوث النفس يكون النفس
ذات مادة فجوابه انه لا محذور فى
كون النفس ذات مادة غير قائمة بها
لاحاجة له فيها بل لها علاقة معها
علاقة التدبير والتصرف فنشأ قولهم
بقدم النفس على ماقررنا توهمهم ان
امكان الحدوث لابد ان يقوم بما هو
مادة الحادث كما ان امكان الفساد
كذلك ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها
امكان فسادها كذلك لايجوز ان يكون
لها مادة يقوم بها امكان حدوثها
والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم
وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل
امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار
كانت منتسبا بنالها اجنبيا عنها لكن
لم لايصح ان يكون محل امكان الحدوث
على ماقرره الشارح (قال المحاكمات
وهو لايستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لو سلم احتياجها فى زمان
« راعی »
البقاء الى البدن فى تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى
الصورة المعقولة يرتسم فيها لا فى [illegible] واما ان وجودها مشروط بامر ذى مادة وكذا بقاؤها ومن هذه الجهة

بالبدن وهو النفس وقد كان جزأ للنفس هذا خلف لانا نقول لانسلم
انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لايجوز ان يكون
الهيولى لاتقوم الابما يحل فيه وحينئذ لايلزم ان يكون نفسا واما سؤال
الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض
والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع
فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها
وذلك لانه فى بساطتها فى نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها
لايجوز ان يكون خارجا لان الخارج امامباين او ملاق والاول باطل
ولا ملاقى لها اذ لا محل للنفس فلابد ان يكون محل قوة الفساد داخلا
فى النفس فيلزم التركيب فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد
كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد
نفسها بل ان يفسد فيها شئ فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها
الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة ويبقى **قوله** (اى اذ ثبت
ان النفس اما اصل اوذات اصل) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول
النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اى
مركبة من بسائط لايكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير
ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا
الاحتمال اعنى ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانه على
تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون
كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال
فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل وانهما مخالفان لهيولى الجسم
وصورته لانهما جزءا النفس مجردان وان البقاء فى المحل لا الحال فحينئذ لايلزم
من بقاء المحل بقاء النفس كما لايلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله
وحينئذ يجوز ان لا يكون كما لا انها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض دونه
ولادخل له فى الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام لقوم فى هذا
الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة
لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التى اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام
ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشئ من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس
بهذه الكمالات مشروطا لوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح

يتوقف تعقلها عليها ايضا فمرا لادلل على نفيه قلت قدمر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها وتعقلاتها فلابد من القول بالفرق بين علة الحدوث وعلة البقاء على ماذكره فتأمل (قال المحاكمات فهذا كما ترى خطاء في خطاء الخ) اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير

اذ لا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين الواقعين في خبره وكان معنى قوله صير الله زيدا عالما في قوة قولهم جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه بمعنى الجعل المتعدى الى المفعولين او يقال ان اصله صار زيد عالما فبتضعيف العين صار متعديا فالمنصوب الثاني كان خبره والمنصوب الاول كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن الراوندي * كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا * هذا الذي ترك الاوهام حائرة * وصير العالم النحرير زنديقا * فالمصير ههنا اسم مفعول اسند الى مفعوله الذي كان اسمه وهو الصائر واياه خبره او مفعوله الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا المقام اذا وقع صفة للاول كما في قوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني انه مما يصير الاول اياه والعبارة التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا القبيل فان الصائر الذي هو الاول وقع صفة للثاني وبعدما قررنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح والشيخ ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه فاستقم كما امرت (قال المحاكمات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام منه يدل على ان العلم المتعلق بالموجود الخارجي منحصر في الفعلي والانفعالي [illegible] كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه احد لكنه لم يره ولم يسمعه والحال انه لم يوجد منه فلاشك في انه يحصل له علم بهذا العمل فهو ليس بفعلي ولا انفعالي

راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير مائلة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا اولا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير ويكون النفس باقيا لبقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او العدم الطارى يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغير من الجسم واما انه متحرك فلتحركها في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما عندنا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة القديمة بمحلها ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضوع الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه **قوله** (ثم قال الفساد والحدوث) اى كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قابلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه

فان قلت بل هو فعلي بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاغماض عن عدم ملاءمته لكلام الشارح حيث قال علا اغريبا لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلي متعلق بماهية هذا العلم وليس بفعلي والانفعالي بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انا نفرض انه ادراك هذا العمل من غير احذه من غيره ولم يعمل به فهذا العلم ليس بفعلي ولا انفعالي سواء فرض ان من سبقه عمل بمثله اولا ثم لايخفى عليك ان علم العقول انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها من الامور المستندة اليها لا مطلقا وحينئذ لايكون فرقا بينهم وبيننا في ان بعض علومهم وعلومنا فعلي وبعضها انفعالي الا ان الفعلي منهم اكثر من الانفعالي وفينا بالعكس فتأمل (قال المحاكمات وغيره عبارة الايجاب الى الاقتضا) اقول لايخفى ان عبارة الايجاب والاقتضاء متساويان في ان ظاهرهما العلية ولايصح في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن تأويلها بمعنى الاستلزام فتغيير العبارة ليس لذلك (قال المحاكمات لكن لولم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه) اقول كونه تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المفارقة كذلك يمكن اثباته بعنوان ان كل مجرد يمكن أن يكون معقولا وذلك لان صفات المبدأ ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول واعتباراتها امور مجردة عن المادة فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت ان ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير تسليم ان مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة بخصوصها اذ لاشك ان بمجرد العلم بالنار بعنوان انها عنصر لايلزم العلم بآثارها من الاضاءة والاحراق فقيد التام في العلم بالعلة التامة لازم كما فعله الشارح ولا يكفي بايراد قيد التمام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكمات ثم نقول بناء على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها ﴿ الصورة ﴾

والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زادت استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به لانتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعدادا بدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي لانعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية
العلة فالوصف اللازم له الذي لابد في تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلة ما فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية الملزوم
العلم بخصوصية العلة وماهيتها وليس مراده بكون العلم بالعلة لايتم الا اذا علم كونها

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز
هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون
واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم مافرقوا بين امكان الحدوث
وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها
قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن
عدمها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون
امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل
بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها
في مادة والالكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية
فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن
آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة للادراكات
والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على
ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها
يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل
الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك
التوقف في الحدوث لافي البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن
وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك
بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة
قوله (فليفرض الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد
بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي
كان فان كان هو الذي كان قبله فلافرق بين تعقله ولاتعقله وان لم يكن
هو الذي كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له
فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لااتحاد وان كان حالا من احواله
فهو استحالة لااتحاد ومع ذلك فلابد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين
الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول
الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ماقرره في كتابه الخ فهو نقل لما ذكره
الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا
اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لا لبيان

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم
التام بالعلة على ماتوهمه العبارة
بل ان هذا العلم من روادفه فكأنه
من تتمته فان اطلاق التتمة على
الرديف والمتابع متعارف والتفصيل
انه لو كان العلية باعتبار الماهية فالعلم
بماهية العلية بخصوصها يستلزم
العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان
بحسب الوجود الخارجي فالعلم بماهية
العلة من حيث انها موجودة في الخارج
مستلزمة للعلم بماهية المعلول
في الخارج وكذا في الذهن (قال
المحاكمات والفهم السليم يقتضي انها
راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك
اما اولا فلبعد المرجع على هذا التوجيه
وقربه على توجيه الشارح واما ثانيا
فلانه على هذا التوجيه كان ينبغي
ان يقول الشيخ ولما بعدها ومع
ذلك فعلى هذا كان حال ادراك
العقول انفسها مهملا في الكلام غير
مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما
بعد الاول يتناول نفسها والامام
لما تعرض في شرح كلام الشيخ
لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن
جعله من ذواتها الا من ذوات المبدأ اعلم
انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقا
للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك
الضمير ثم الباعث له على ذلك الايماء
الى ماقرره من ان العقول شرايط
والات وليست عللا حقيقية

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام مايكون من جانب العلة فاراد ان يجعل علوم العقول
من هذا القسم فاشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتها تنبيه على ان المفيض
منحصر في ذاته تعالى اذ لامفيض ولاجواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالقبول احرى فاستقم

كما مرت (قال المحاكمات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكمات آنفا في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الايجاد حيث قال والعلم مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول اولا لم يوجده وهل هذا الا تناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لابد من تقدم العلم على الايجاد وعلى تحقيق الشارح لايكون مرتبة العلم سابقا على الايجاد بل الايجاد كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فان التزام ذلك بناء على انه لايلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول نفي الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول والعلم السابق على الايجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلولات مرتسمة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر علية الواجب علية قريبة في المعلول الاول لزم نفي الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكمات ولا يحتاج في ادراك تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لايجدى المناقشة بان الصور ❊ ان ❊ انما تستفيض من واهب الصور لا منا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يلزمها انما يدركها بصور عقلية مغايرة بينها والحاصل ان علمنا بها علم حصولي لا علم حضوري (قال المحاكمات كانت جميع صور الموجودات

ما يختاره **قوله** (وقالوا واتصالها بالعقل الفعال) هو ان تصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طفقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزمه ثمة اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لايكون الا فاسدا **قوله** (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقال الشيء الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجده في المتن ان كان المعدوم ثابتا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصائرا اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صائر اياه فطغى فيه قلم الناسخ **قوله** (وتقريره ان ههنا امرين) لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحاد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران

الكلية والجزئية عـلى ماعليه الخ) اقول اثبت اولا للواجب علما حضوريا بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصولى الذى كان بارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشئ بحصول نفسه وعينه عند العاقل اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم مختص بالموجودات حين وجوداتها ولايتعلق بالمعدومات التى لم يتحقق اصلا ولابالموجودات قبل وجوداتها ولابعد عدمها ثم اثبت علما آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة فى العقل بل فى جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع مايرتسم فيها كما يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احدمنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان بحضور عينه وهذا بحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولى لان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لافى العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضوريا كعلمنا بالصور الحالة فينا لكن علمه تعالى بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولافرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة فى انفسنا وفى شانه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه اشتمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الابهذا الطريق لايجرى ايضا الطريق الذى اختاره الشيخ ولعل الشيخ لهذا لم يذهب الى العلم الحضورى فى شانه تعالى حتى يحيط علمه بالموجود والمعدوم (قال المحاكمات فهذا الكلام من الشارح يناقض ماصرح به القوم فى تحقيق علم الواجب) اقول هـذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ماحققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولى يحصل بارتسام صورة المعلوم فى العالم وقد تحقق

ان كانا موجودين اومعدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثانى فلم يحصل من الاتحاد شئ وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانيا لامصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه ان يقول لماصار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صائر ومصير ومن ثمه قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه صائر ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعدما مر ان قوله سواء حدث بعدعدمه شئ آخر اولم يحدث حشو فى الكلام لاطائل تحته فليس يخلو هذا الكلام عن اختلال كماذكره الامام **قوله** (الصورة العقلية) قد يجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجى وهو الانفعال والامر الخارجى مستفاد منه وهو العقلى اولا هذا ولاذاك كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لايدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصله انه من ذاته لامن غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية **قوله** (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لاتنتهى اليه فى الطول اذقبل كل حادث حادث لاالى اول بل فى العرض لان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب

فيما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لايكون الا بتجريدها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام
الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد وحينئذ لايبقى الا الماهية النوعية الكلية وهذا كما انه مناقض
لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لان هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها
التشخصية عن علمه تعالى عن ذلك
فان قلت الواجب كما يعلم طبايع
الجزئيات يعلم طبايع تلك الاعراض
والخصوصيات فلم يفوت عن علمه
شئ ولم يلزم تناقض قلت طبيعة
تلك الاعراض امور كلية وكذا
طبيعة الجزئيات المفروضة ومن
قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي
لا يعينه شخصية فلابد من الانتهاء
الى جزئي حقيقي لم يندرج تحت
ماهية كلية ولاشك ان ذلك الجزئي
في الماديات مادي فكيف تعقله
المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم
الارتسامي ولهذا قال الشارح انما
يصير بتلك الطبيعة لايدركها
العقل ولا يتناولها البرهان والحد
بسبب اتصاف معنى الاشارة
او ما يجري الحسية اليها مجرى
الحس والتخيل والتوهم نعم لو قيل
في تعقل الجزئي لاحاجة الى
حذف العوارض التابعة للمادة
والتشخص لايشتمل على امر زائد
على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص
والفرق بين زيد والانسان مثلا بان
الاول ادرك بالادراك الاحساسي
والثاني ادرك بالادراك التعقلي وان
الفرق بين الجزئي والكلي بنحو
الادراك لابدخول امر يسمى تشخصا
كان جزءا عقليا بشخص منه الى
الشخص كنسبة الفصل الى النوع
ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا مخالف
لرأي الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلي لايتعلق بالماديات الجزئية الا بحذف اللواحق وكذا هذا اي كون الواجب
عالما باعتبارات الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من ان علمه

العلم بالمعلول فهو ممنوع ولادلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه
علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف
على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة
بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن
لولم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع
في غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلايتم
كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة يوجب
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب والعلم بهذه المقدمة ضروري
ولايشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شئ علم وجوده ومن علم
جميع علل عدم شئ علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول
الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره
فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل
التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير
وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا
توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة
اتم في المدركية **قوله** (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول) اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما
ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العلايق عن المادة لاتشوبه شاغل
ولايحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب
التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما
العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها
شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك
الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراق الاول
لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراق الاول
واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه
وهذا لانه توهم ان الضمير في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول
حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته
فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل
اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلوله من ذاته بخلاف ادراكه
﴿ للاول ﴾

تعالى بمعلولاته علم حضوري اذحينئذ لايلزم ارتسام المادى فى المجرد ولايلزم التغير فى صفته تعالى لان العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفة للعالم نعم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه مميزا لتلك الاشياء ومنكشفا عليه هذه ولايحصل من جهة وصف حقيقى للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل تعلق العلم من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئى ولا يلزم محذور اصلا وكذا اقول على ان يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتسمة فى بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئى وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا يمكن له ادراك الجزئيات المادية والمتغيرة من غير لزوم كونه تعالى محل ارتسام الصور المادية من غير لزوم التغير فى صفاته الحقيقية لان هذه الصور صفات لتلك القوى المادية والتغير فيها جائز هكذا ينبغى تحقيق المقام (قال المحاكمات والحق الصريح الذى لايشوبه الخ) اقول فيه بحث اذلا يفهم من كلامهم اطلاق العلم بالوجه الجزئى على العلم بالشئ من حيث انه متعلق بزمان مخصوص من حيث انه حال او ماض او مستقبل او قطع النظر عن ذلك فيرد ما مر آنفا ان الشيخ م. قال بارتسام الصور من المعلوم فى الواجب وارتسام الصور المادية الشخصية وان كانت مجردة عن خصوصية الحالية والاستقبالية الماضوية فى المجرد محال عند الشيخ وساً و تحقيقه اذ ظاهر ان بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلثة لايخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها فى المجرد العاقل نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير فى صفته تعالى لامكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات لكن الكلام فى انه كيف يرتسم صور الجزئيات المادية فى المجرد الصرف ثم ما اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير فى صفته تعالى لزم لعدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام فى شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اوليها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لايحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ولا لافتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم لزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهى لا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعرى اذا فيد العلم بالتمام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلة كان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول **قوله** (و قوله يكون الاول موصوفا بالصفات غير اضافية ولاسلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولاسلبية والالزم ان يكون فاعلا قابلا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لايكون معلولا اولا فهو مقارن لامباين له **قوله** (اقول الماهر يزعم الشارح ان علوم الله تعالى غير معلولاته) ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل فى بادى النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكد ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن حد التخيل وكان قدم من المقدمات مايمكن ان يجادل به شرع فى اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

مثلا فيلزم تقدم تعقله تعالى له فان قيل بل تعقله لا من حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى لقولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير فى الجزئيات اشمل واظهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث التغير هذا نهاية التحقيق فى هذا المقام والتكلان على التوفيق

(قال الشارح فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار الخ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات مختلفة كالقدرة فالتغير لا يقع الا فى اضافات لا فيه نفسه (قال المحاكمات لكن ظاهر كلام الامام النقض الخ) اقول يمكن الجواب عن هذا النقض بان الاضافات المحضة ليست كمالات معتدا بها لموصوفاتها لافتقارها فى نفسها الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها وجودية ولهذا قال فى بحث الغنى التام ان الافتقار من جهة الصفة الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافى الغنى التام واما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث اذ الاضافات وان لم تكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج على ما هو المشهور وحمل الوجودى على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل. فهذا الجواب لا يطابق اصولهم ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات بل ببعضها فى الجملة

(قال المحاكمات والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار) اقول لعل غرض الامام انهم وان قالوا فى اللفظ انه تعالى فاعل مختار ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة واجبة و عدم المشيئة ممتنعة فهذا يرجع الى الايجاب و بالجملة اذا كانت المشيئة واجبة بلا اختيار فيها قطعا للتسلسل وعند تحققها وجب صدور الفعل لانه جزء اخير العلة التامة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال

﴿ تم ﴾

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثانى مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله اولا هذا ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الا فلاطونية او قائما بمعلو لانه يلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخطابى فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت فى الذات فبجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة لم يحتج فى ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول بمشاركة من المعقول ولا تحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية فى تعقلها فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج فى تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه الثانى ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثانى بان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول لشئ للمجرد وحصول الشئ للقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الخ

فاذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار فى ذلك بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة اذ فى كل مرتبة من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل

معلولات فلم اختار الفعل (قال المحاكمات فيتجه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطابية غير مسموعة فى المقام البرهانى فان استدل عليها بانه لابد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كل الوجوه فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه فى توجيه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى متصفة بالحسن العقلى على ماذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شر فيه اصلا) اقول لا شك لمن الكلام فى الشر بالعرض لان الكلام فى الموجود وهو شر بالعرض وحينئذ نقول لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شرا بالعرض ومشتملا على الشر فى الجملة اللهم الا ان يقال المراد بالشر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القحط لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك [illegible] على العقل بالعرض وقس عليه كامل (قال المحاكمات ولاخفاء فى ان اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جميعا)

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس غرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان فى صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا فى افعاله

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلوم نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لامحالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا فى الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة فى ذاته واما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتهما والآخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس فى الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمامه فى الاستدلال قوى متين فى دفع الاشكال. **قوله** (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان للجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هى طبايع ومن حيث هى مخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هى طبايع تعقلها على وجه كلى وتعقلها من حيث هى مخصصة تعقلها على وجه جزئى واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح مناقض لما صرح به القوم بل ما صرح به فى تحقيق

مايكون شرا في الجملة بعنوا عن كيفية صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوله بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطابيا وهو انه كيف يتصور و يعقل صدور الشر عن الخير بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر والاثر يقتضي كونها خيرات ولا يخفى ان شيئا من التقريرين لايتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره الامام فضلا عن توقفه على منع المقدمتين جميعا (قال المحاكمات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل وان ذيلة فليس بمنطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن بل ذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل الكامل انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل فهذا كالتفسير للجهل فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوبه فعلمه تعالى بمعصية زيد لانه سيعصي لا ان زيدا يعصي لانه قد علم الله تعالى معصيته ومن المعلوم ان وجوب الشيء المقارن اللازم لفعل لايجعل ذلك اضطراريا بحيث يقبح العقل التكليف به والا لزم ان لايحسن التكليف والالما استنفع البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوى على من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بيانه انه لما تقرر ان التخلف عن العلة التامة محال سواء كان علة موجبة او مختارا اذ عند جميع ما توقف عليه الفعل لو جاز تخلف الفعل و جاز وجوده فرضنا
وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل لعل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن ما فرضنا جميع الموقوف عليه هذا خلف واذا ثبت هذا

علم الواجب والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده و يغلب ذلك الظن بحسب ما فان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلابد ان يكون محيطا بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن و بعضها في الزمان الماضي و بعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر متحرك في كل يوم كذا والشمس متحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

فنقول الافعال الصادرة عن العبد ظاهراً ان كان فاعله هو الله تعالى فلا يحسن العقاب والعذاب فى شان العباد وان كان فاعله العبد فان كان لا بالاختيار فكذلك فنقول قيل لارادته المتعلقة بذلك التعقل الذى هو الجزء الاخير للعلة التامة لم يجب

ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام ويحترز عما تسرع اليه الاوهام قوله (اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه) يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هى طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اى انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هى بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية والوجه فى ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئى يتوقف على العلم بكون القمر فى عقدة معينة فى وقت معين وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى وان انحصر نوعه فى شخصه قوله (هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات) الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهى اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لغيره اولا يتغير كالقدرة على ماذكر وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التى للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلى الذى لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلى وتابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها فى الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات

المذكور اذ ما لم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل ووقوعه ليس بفعل العبد وان كان صدورها عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد لصدور الارادة من ارادة اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والقول بانها اعتبارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به بعض الافاضل وايضا اذا رجعنا انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا تعلقت بتلك الارادة وان كان لا بالاختيار فيتوجه السؤال المذكور اذ يقبح عند العقل عقاب احد بفعل يصدر عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار و بعد صدوره عنه بلا اختيار وجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا سقط شخص من علو جبل الى رأس شخص فكسره. ولا يخفى ان هذا الاشكال بالتقرير الذى ذكرنا قوى جدا لا يندفع بالوجوه المذكورة فى المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول هذا الاشكال وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا بعدم الحسن والقبح العقلى بل الحسن ما يحسنه الله تعالى اما بقوله اوبفعله وكذا القبح مايقبحه ولما كان هؤلاء نفوا [illegible] التحسين والتقبيح العقلى لم يتوجه انه لا ينبغى له تعالى عذابهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم اختيار فيه بالمعنى الذى

قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يفعله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفعل والترك اذ على تقدير القول بتحقق الاختيار بالمعنى المذكور الذى ذهب اليه الحكماء كان المحقق فى العبد هو الاختيار المشوب بلا يجاب

ولا يخفى ان ما ذكرنا فى العبد جار فى المعصية شانه تعالى فمذهم المحقق فى شانه تعالى ايضا هو الاختيار
المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور المعصية عنى بغير اختيار صرف فلم يعاقبنى فله تعالى ان يقول صدور العقاب
والعذاب منى ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذى يدل تحليه الاصول
الحاصلة بالنظر والاستدلال ان لا معنى
للاختيار الابهذا الوجه دون الوجه
الذى ذكره المتكلمون وحينئذ يمتنع
التخلف وكان الاختيار مشوبا
بالايجاب فاذالم يقل بنفى القاعدة
المذكورة كما اختاره الاشاعرة
فينحصر الجواب فيما قررنا فلابد
للمعتزلة ان يلتزموا ان الاختيار فى شان
العبد وفى شانه تعالى كان مشوبا
بالايجاب وتفصوا عن الاشكال
المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا
الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائبة
الايجاب فى شانه تعالى وقد قال به
بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنفى
الحسن والقبح العقلى ولعمرى ان تحقيق
هذا المبحث على هذا الوجه مما لم
يحم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال
وحقية المآل (قال المحاكمات فنقول
نحن لا نلتذ بتخيل بل الالتذاذ) اقول
لا يمكن انكار تحقق اللذة فى تخيل
المحبوب نعم ليس مثل اللذة التى
فى وصاله فالاصوب ان يقال ان
لم يحصل النيل بالقياس الى ذات
المحبوب لكن يحصل نيل صورته
الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب
مطلوب من حيث انها صورته لكن
لا نيل عنه وبهذا القدر من المحبوبية
يحصل اللذة فتأمل (قال المحاكمات
لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على
وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة فى العلوم بالنيل الى الصور العلمية اى معلوماتها ﴿ والترتيب ﴾
بل انما يشترط النيل الى معلوماتها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوماتها مثلا فرق بين ان يلتذ لا بمحبوب وبين
ان يلتذ بتصوره ففى حصول اللذة الاولى وهى اكمل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفى حصول اللذة الثانية

القدرة لكن ظاهر كلام الامام انتقض الاضافات المحضة كقبلية الله
تعالى ومعيته وبعديته بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة
فى الخارج وجاز تغيرها ان يحدث فى ذات الله تعالى صفة بعد عدمها
او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز
فى الصفات الحقيقية وحينئذ تعين الجواب الثانى لا يقال صفات الله
تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته
عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك
الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير
الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال **قوله** (واعلم ان هذه
السابقة تشبه سابقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال
وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم الجزئى المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ
ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات
الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه
قوله (واقول فى تقريره لما كان صور جميع المعقولات) قد بان
من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث
هى معقولة حاصلة فى العالم العقلى وان لم يقل فى ذات الله تعالى ليستقيم
على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعنى وجود الموجودات
فى العالم العقلى ثم لما كان للمواد فى العالم العقلى صور متباينة استحال
ان يفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتباينات اولا يفيض اصلا فانه
حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان
من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال
المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة
على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعنى وجود الموجودات
فى الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود
فى الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر
والجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها
فى الازل ولكن باعتبارى الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض
الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيما لا يزال
مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

يكفي حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في اكثر المعقولات لا يتحقق اللذة بالنيل الى نفسها وعينها بل
النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه من نسبة بالصور المعقولة على ما ينبغي فيصير عالما مضاهيا للعالم فايدرك
ههنا هو حصول تلك الصور من حيث انها مطابقة ولابد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما و بين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة منا انما يصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول فمنا يته اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فالله تعالى مريد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبارات فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللايق بها فهذه الصفات انما يخترعها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا الذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق **قوله** (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى حيزها لم يمكن بد من خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقتداء ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات وغيرها **قوله** (وكذلك الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس بمنطبق على المتن كل الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاء الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات ومصاكات مؤذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها

بل قد لا يحصل اللذة بالنيل الى معلوماتها لكونها امورا مخالفة لمصلحة او غير ملايمة لطبعه ولكن في نفس العلم به كمال يلتذ في الدنيا بجهله لانه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الحيثية كان خيرا وكمالا عنده فيلتذ به واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن حينئذ مدركا للشيء من حيث كان الادراك خيرا وكمالا له لزوال اعتقاد كونه مطابقا وحينئذ فالحق في الجواب ان يقال عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحيوة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خزفا يبذر في الظلمة و بعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة ولم يزل عنه المها بناء على فرض ان البايع قد حاسب عنه وعلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتذا بمعاملته وهو حال حيوة صاحب الجهل المركب وبعد ظهور الحال بحصول الضوء كان متألما به الما دائما لعدم امكان تداركه في الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما تيسر لي في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع من الجرح بتفصيل مجملات ما في الشرح من التحقيق وتوضيح مرموزات ما افيض فيهما من التدقيق والحمد لله على الاتمام والصلاة

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاكرام على من اتبع الهدى ولم يتبع الهوى

وسكناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا اى فى الحركات والسكنات يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزى اليها فكما اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته **قوله** (فاذن قدحصل من ذلك) لماحصل مما تقدم ان الشر قديطلق على عدم شئ من حيث هو غيرمؤثر وهوفقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر وجودى مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقدتحصل مفهوم الشر وهوعدم وجود من حيث هو غير لايق به اونقول عدم كمال لموجود من حيث هو غير لايق به اونقول من حيث هو غيرمؤثر فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد وهومفهوم الشر وعلم هذامن تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر فى موارده **قوله** (قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة) لانه لايستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لايقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فى افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لايفعل حتى يقال لم فعل هذادون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذادون ذلك لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات اوشرورا واما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانهما لولم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هوقول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لايجوز من الله تعالى فعل الشرور ويجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة اواحدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير فعلى هذا بعد ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص واليه اشار بقوله انما يبحثون من كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء فى ان اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا وانما اختصر على المنع الثانى تعويلا على ما سبق منه فى تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر فى هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لا يتأثر عن السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى تفريق اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم فى ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الان فيه وبتقدير التنزل عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتمثيل ليس باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور تلخيصا لهما عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به فقد ان كمال او عدم شر **قوله** (لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه) اما ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئى واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بآلام واما ان كثرة الآلام يقتضى غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقى هو وجود الشئ والوجود الاضافى وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من العدم الاضافى الذى هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق اى تصوير الشر وبيان قلته الا بنفى تعليل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نقرر هذه المسئلة من الابتداء

تلخيصا لها من الزوائد التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شرا اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التحير والشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام **قوله** (لما كان قوى الانسان) تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن فى الصحة والجمال اقساما ثلثة ما فى غاية الصحة والجمال وما فى غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس فى العلم والخلق ثلثة اقسام من فى كمال العلم وحسن الخلق ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر اكثر فنقول الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس سببا له **قوله** (لا نقض عندك) هذا تنبيه على توهمات فى الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه فى شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبى الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما فى الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما فى الخلق فليس كل خلق ردى موجبا للعذاب بل ما تمكن فى النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد فى الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الآثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة فى غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على عدد **قوله** (قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب) اى الاسباب التى نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه **قوله** (والتصديق تأكيد للتخويف) اى الوفاء بالتخويف تأكيد للتخويف وانما يعلم هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاقامة فى الدنيا كالحدود **قوله** (ولتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلى) وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك فى تحديد القدرة ان شاء ترك فلاقدرة اصلا وجوابه ان الملازمة تثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينافى امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلى وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفى جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهى ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات يجتمع فى بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارت الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى اوانصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذافعل افعالا ردية تنتقش فى النفس بحسب كل فعل ملكة ردية و يجتمع على مامرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذافارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما فالعقاب انماهو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة واماالعقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسمانى وحينئذ لوسئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هوسقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظهر وهو لماارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه ثم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الإنسانية فى علم البارى قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها متى افاضها وكان فيها قوى

تمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادته الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكداله والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية مافى الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور فى العلم الازلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهى ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم فى التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصى فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصى واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصى قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافى اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة فى العالم العقلى ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل مايوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ماذكره الشارح فى مقدمة الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والآخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود فى القدر له علة حتى ينتهى الى منتهى العلل والله اعلم

﴿ النمط الثامن ﴾ فى البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعلية) لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسى او عقلى كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات ثلث مراتب فرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة ما كانت فى نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ماكان اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان المعشوق المنظور ماكان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الجسمية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهى جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لانلتذ بالمعقولات ولانتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق مانلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لانجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم فمن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى بحسبه هى اللذة فادراك الملايم او المنافى وان اقتضى اللذة اوالالم الاان هذا الاقتضاء لايوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولاشك ان للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذى يغلب عليه مرة الصفراء لايلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها لايقال اثبتوا الله تعالى لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد فى ذاته تعالى وانه محال لانا نقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم بخلاف اللذة فى البارى تعالى كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات اونقول اللذة ليست هى ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال فى الفرج لايلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور الحسن لايلتذ به بل من نيله فالنفس مادامت آلفة بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لايتمثل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة امااذا تخلص من هذه الشوائب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب فى هذا الفصل ليس الانفى حصر اللذات فى الحسية الظاهرة واستحقار غيرها وانما ذكرنا ماذكرنا تنبيها على المطلوب باللذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله **قوله** (لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة مساوية) يمكن ان يدرك الشئ ولايلتذ به فلا يكفى فى اللذة مجرد الادراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال ولايلتذ بها الا بنيلها وكأن سائلا يقول نيل الشئ لايكون الابادراك فحينئذ كفى ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الاحصول للشئ ووجدانه وهولايدل

على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك انا نلتذ بتخيل امرأة حسناء وتخيل الجماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل اللذات فنقول نحن لانلتذ بل نتخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لايقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول مانال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لاتحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولا بمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لافي نفس الامر فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وحينئذ ان نفي الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت اونفي عذابه وهو خلاف ماصرحوا به فنقول لانسلم ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به اونال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لابد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر فلابد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ماذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجودة والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج اوعند سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات

واما الالم فلان العدم لايحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو
ان الخير هو اللذة ومايكون وسيلة اليها والشر هو الالم ومايكون وسيلة
اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة ومايكون وسيلة اليها
والالم ادراك الالم ومايكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما
بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه
بانه حصول شئ لشئ من شانه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد
من قولكم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل
المركب والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لامكان
اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه
لنتكلم عليه قال الشارح ماذكرنا فى بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه
الاسؤلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان
الى الغير و بقولهم فى تعريف الكمال مامن شانه ان يكون له ما يناسب
الشئ و يليق به ولاشك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لايليق
بالنفوس والاجسام و بالخير الموجود لامطلقا بل من حيث هو موثر
فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر و بالشر الشر بالعرض وهو
الموجود الذى يكون سببا لعدم شئ آخر فجاز ان يحس به **قوله**
(اراد الفرق بين الخير والكمال) لايستراب فى انهما متساويان صدقا
والكلام فى تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر
ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغنى عن الآخر فذكر
الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال باعتبار البراءة عن القوة فيتغايران
مفهوما **قوله** (ولعل ظانا يظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان
اللذة ادراك الملايم والخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون
الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء
الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة
ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة و بعد
التسليم والمسامحة فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما
ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور
بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لايلتذ بها
كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمتن الكتاب واما الشارحان
فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه بنفى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نسلم ان الحلو في هذا الحال كمال وخير له

قوله (وانه قد يصح اثبات لذة ما يقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عنى بها بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بهما فنفى اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها والما عقليا او كان وقع منا احتراز مانع عنه وليس كذلك نبه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم بانه ربما يجزم بوجود لذة اوالم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما لم يحترز عن المتناولات الردية فاذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية اوعن الآلام العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل الاخير على المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله واو وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتلم في المنام من رأى امرأة باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنه الشيء حتى تميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية **قوله** (وقال ايضا انا نجد عند الاكل) تقريره انا لا نسلم انه الجوهر العاقل او ادرك شيئا كان ملتذا به قولهم لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملايم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملايمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذه وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذه فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقد ان قيد من هذه القيود **قوله** (واعلم ان هذه الشواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية) وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها فمادامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شاغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية **قوله** (لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال فوات كمال النفس اما لامر عدمي اولامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية **قوله** (واعلم ان رذيلة النقصان النفوس) اما ان يدرك انه لها لذات وكمالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما أن تكون كاملة فى القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما فهم فى لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما فى القوة العلمية او فى العملية فان كانت ناقصة فى القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهى على جنبة من العذاب وان كان لهما شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت فى عذاب مؤبد والا فهى فى العذاب بعد الموت مابقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون مشتاقة الى مالا تتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة فى القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات ردية راسخة اوغير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زائلة فيزول بالتدريج **قوله** (والحجة الثانية) قرر الامام هذه الحجة بان النفس لوصح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنهما اوتبقى خالية عن التعلق زمانا ثم يتعلق ببدن آخر والاول يلزم منه محالا لان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثانى باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل فى الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها فى الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من الاقسام المفروضة فى الدليل وليس فى هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام فى تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثانى وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثانى قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر فى الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله ويعود المحالات المذكورة اشارة الى مالزم من اجتماع النفوس على بدن واحد فى اقسامه الثلثة لكنه يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم نفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه فالترديد الى التشابه فى الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها

مستقبح غاية الاستقباح وثانيهما على قوله او يحدث للبعض الاخر نفوس
ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان
الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
وثالثهما على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة
اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال
لو تعلقت النفوس لابد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس
متعددة بدنا واحدا اولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون
عددا لابد ان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت
الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء اوغير ذلك ونعلم بالضرورة انه
لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا
فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال اويتدافع
فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف **قوله** (واعلم ان كل
خير مؤثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون
عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون
حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق
ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة
من وجه فان المشتاق الى معشوقه فلابد ان يكون المعشوق حاضرا
في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن
حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب
فاستحال الشوق عليه وكما انه يبتهج بذاته وكل من عرفه لابد ان يكون
مبتهجا به ملتذا بعرفانه فكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه اشد فلهذا تفاوت
ابتهاجات الملائكة والذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول
في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث
هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه اوغيره فان كان نفس
ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه
وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال الخر
ولا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم
وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول
لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ماتلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية * وفاض
علينا من عالم القدس بالا فاضات المتتالية * وانه اشرف ماكتب
في الكتب * وانفس مايتوجه اليه ركاب الطلب * لايعرف قدره الامن
ايدمن عندالله بذهن وقاد * ونظر في العلوم نقاد * ولا ينتفع به الا
ذو درية بتوجيه المباحثات * او فكرة متغلغلة في المبادي حتى
ينتهي الى الغايات * فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتاب اوجب * والنهي عن اضاعته واذا
عته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق *
وقفنا وعلى مقامات الصدق * انه على كل
شيء قدير * وبالاجابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

م م
م

طبع في المطبعة العامرة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومائتين والف
من هجرة من له المجد
والشرف